1

Мишель Фуко

интеллектуалы и власть



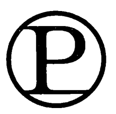
НОВАЯ НАУКА ПОЛИТИКИ

1

интеллектуалы и власть

Мишель Фуко





Michel Foucault

dits et écrits

articles politiques
conférences
interviews
1970 - 1984

Editions Gallimard 1994

Мишель Фуко

интеллектуалы и власть

часть 1

статьи и интервью

1970 - 1984

Праксис
Москва 2002



ББК 87.3
Ф 94

Фуко Мишель
Ф 94 Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2002. — 384 с. — (Серия «Новая наука политики»).
ISBN 5-910574-23-0

В настоящее время Мишель Фуко является одним из наиболее цитируемых авторов в области современной философии и теории культуры. В 90-е годы в России были опубликованы практически все основные произведения этого автора. Однако отечественному читателю остается практически неизвестной деятельность Фуко-политика, нашедшая свое отражение в многочисленных статьях и интервью.

Среди тем, затронутых Фуко: проблема связи между знанием и властью, изменение механизмов функционирования власти в современных обществах, роль и статус интеллектуала, судьба основных политических идеологий XX столетия.

ББК 87.3

ISBN 5-910574-23-0

© Editions Gallimard 1994
© Belfond 1977 et Editions Gallimard 1994 pour l'article 195
© С. Ч. Офертас, перевод с французского, 2002
© В. П. Визгин, Б. М. Скуратов, общая редакция, 2002
© А. Кулагин, оформление обложки, 2002
© Издательская группа «Праксис», 2002

СОДЕРЖАНИЕ

БЕЗУМИЕ И ОБЩЕСТВО[1]

Вплоть до настоящего времени на Западе традиционный подход к изучению систем мышления заключался в том, что основное внимание уделялось лишь позитивным феноменам. Однако за последние годы Леви-Строс в этнологии разработал методику, позволяющую в любом обществе и культуре выявлять некую негативную структуру. Например, он показал, что если в рамках какой-то культуры кровосмешение запрещается, то это не зависит от утверждения определенного типа ценностей. Просто это означает, что в этой культуре существует, если можно так выразиться, некое поле сероватых или светло-голубых и потому едва различимых ячеек, которые и определяют ее склад. И как раз такую сетку подобных ячеек мне и хотелось бы приложить к изучению истории систем мышления. Стало быть, моя цель состоит не в том, чтобы узнать, что утверждается и превозносится в том или ином обществе или в некоей системе мышления, но в том, чтобы изучать то, что в них отвергается и исключается. Так что сам я довольствовался тем, что применял методику работы, которая уже получила признание в этнологии.

Безумие исключалось во все эпохи. Однако за последние пятьдесят лет в тех государствах, что называются нами развитыми, этнологи и психиатры-компаративисты в первую очередь пытались определить, существует ли то безумие, с которым они сталкиваются в своих странах, а именно такие душевные расстройства, как навязчивый невроз, паранойя, шизофрения, также и в обществах, называемых ими «первобытными». И только во вторую очередь они стремились выяснить, наделяют ли эти первобытные общества безумных особым статусом, отличным от того, что офици-

ально признаётся за ними в странах, где живут эти этнологи и психиатры. Но если в их собственных обществах безумцы исключались всегда, то, может быть, хотя бы общества первобытные признавали за ними положительную ценность? И не являются ли душевнобольными, например, шаманы Сибири или Северной Америки? И только в самом конце они начинали задаваться вопросом, не могут ли некоторые общества сами быть душевнобольными. Так, к примеру, Рут Бенедикт пришла к выводу, что всё племя индейцев Квакиютль имеет параноидальный характер.

Однако сегодня мне бы хотелось говорить с вами, следуя подходу прямо противоположному тому, что практикуется подобными исследователями. Во-первых, я хотел бы посмотреть, каким был статус безумца в обществах первобытных, во-вторых, сравнить его со статусом сумасшедших в наших индустриальных обществах, и, в-третьих, поразмышлять о причине той перемены, что с нами произошла в XIX веке, и, наконец, в качестве заключения продемонстрировать, что положение, в котором в современном индустриальном обществе оказывается безумный, с тех пор в основе своей не изменилось.

Области человеческой деятельности в общих чертах могут подразделяться на четыре следующие категории:

труд, или экономическое производство;

сексуальность, семья, то есть воспроизводство общества;

говорение, речь;

игровая деятельность, например игры и празднества.

Однако во всех обществах имеются лица, чье поведение отличается от поведения других, выходя за рамки правил, обыкновенно определяемых этими четырьмя областями, словом, такие лица, которых мы называем маргиналами. Ведь даже среди обычного населения отношение к труду изменяется в зависимости от пола и возраста. И во многих обществах правящие политики и клирики, если им приходится управлять работой остальных или служить посред-

никами по отношению к сверхъестественным силам, сами непосредственно в труде не участвуют, и цикл производства их не касается.

Существуют также лица, которые уклоняются и от второго цикла, воспроизводящего общество. Примером этого служат холостяки, которых, в частности, встречается много среди клириков. Впрочем, известно, что у индейцев Северной Америки существуют педерасты и трансвеститы, и нужно отметить, что по отношению к воспроизводству общества они также занимают маргинальное положение.

На третьем месте стоят лица, ускользающие от нормы дискурса. Ведь произносимые ими слова имеют совершенно иной смысл. В подобном случае слова пророка, его речи, таящие в себе символический смысл, могут в один прекрасный день явить свою скрытую истину. Да и слова, которые употребляют поэты, подчас принадлежат к сфере эстетики и точно так же ускользают от нормы.

На четвёртом месте во всех обществах стоят лица, исключенные из игр и празднеств. Происходит же это либо потому, что их считают опасными, либо потому, что они сами — предмет некоего празднества, подобно козлу отпущения у евреев, когда кто-то приносился в жертву, беря на себя прегрешения остальных; по поводу церемонии исключения народ и устраивал празднество.

Во всех таких случаях те, кто подвергается исключению в той или иной области, оказываются разными людьми, но бывает и так, что во всех областях исключается одно и то же лицо, и это — безумец. Ведь во всех, или почти во всех обществах, безумец исключается отовсюду, и в зависимости от обстоятельств его наделяют то религиозным, то магическим, то игровым, а то и патологическим статусом.

К примеру, в одном первобытном австралийском племени безумец считается опасным для общества существом, так как он наделен сверхъестественной силой. С другой стороны, некоторые сумасшедшие становятся жертвами обще-

ства. Во всяком случае, это люди, чье поведение отлично от поведения остальных и в работе, и в семейной жизни, и в речах, и в играх.

Мне же хотелось бы сейчас вспомнить и о том, что и в наших современных индустриальных обществах посредством сходной по форме системы исключения безумцы точно таким же образом исключаются из обычного общества, и им приписывается маргинальный характер.

Прежде всего, в том, что касается отношения к труду, даже в наши дни первый довод в пользу того, что тот или иной индивид является безумным, связывают с его неспособностью трудиться. Так, Фрейд справедливо заключил, что безумцем (а он главным образом говорил о невротиках) является лицо, не способное ни любить, ни работать. Мне ещё придётся вернуться к этому глаголу «любить», но за подобным представлением Фрейда скрывается глубокая историческая истина. Ведь в средневековой Европе существование безумцев считалось приемлемым. Порою они выходили из себя, теряя равновесие, либо представали в глазах общества тунеядцами, но им было позволено бродить где угодно. Однако начиная примерно с XVII века, когда стало формироваться индустриальное общество, существование подобных лиц перестало быть терпимым. И в ответ на подобные требования индустриального общества во Франции и Англии почти одновременно были созданы большие заведения для того, чтобы их туда помещать. Причем водворили туда не только сумасшедших, но также и безработных, увечных, стариков, то есть всех тех, кто не был способен работать.

Традиционное представление историков состоит в том, что как раз в конце XVIII века, а во Франции именно в 1793 году Пинель освобождает безумцев от их цепей, и почти в ту же пору в Англии квакер Тьюк создает психиатрическую лечебницу. Считается, что до тех пор безумцы считались преступниками, а Пинель и Тьюк впервые от-

несли их к разряду больных. Но я должен сказать, что подобная точка зрения ошибочна. Во-первых, неправда, что до Революции безумцы рассматривались как преступники, а, во-вторых, полагать, что безумцы были избавлены от своего прежнего статуса — это не что иное, как предрассудок.

И это второе представление является, быть может, более опасным предубеждением, чем первое. Вообще, как в первобытном обществе, так и в обществе современном, как в Средние века, так и в XX столетии это представление сводится к тому, что можно было бы назвать универсальным статусом, приписываемым безумцам. Единственное отличие состоит в том, что с XVII по XIX век право требовать помещения безумца в лечебницу принадлежало его семейству. И поначалу безумцев изолировала семья. Однако начиная с XIX века семья постепенно утрачивает такое исключительное право и оно переходит к врачам. Для того, чтобы поместить безумца в приют, требовалось медицинское освидетельствование, и стоило безумцу там оказаться, как в качестве члена семьи он считался лишённым всякой ответственности и всякого права; он утрачивал даже гражданство, оказываясь полностью пораженным в правах. Можно даже сказать, что это право отнималось у него медициной, чтобы наделить безумцев маргинальным статусом.

Во-вторых, следует отметить одно обстоятельство, касающееся сексуальности и семейной системы. Когда мы обращаемся к европейским документам до начала XIX века, то видим, что такие виды сексуального поведения, как мастурбация, педерастия, нимфомания, вовсе не проходили по ведомству психиатрии. Именно в начале XIX века эти сексуальные отклонения были отождествлены с безумием и стали рассматриваться как расстройства, которые проявляет некое существо, не способное к жизни в европейской буржуазной семье. Так, начиная с той поры, как Бейль опи-

сал прогрессивный паралич и доказал, что последний обязан своим возникновением сифилису, утверждается представление, что главная причина безумия коренится в половых аномалиях. И когда впоследствии Фрейд рассматривал нарушения полового влечения в качестве причины или выражения безумия, то это только усиливало уже установленную взаимосвязь.

В-третьих, статус безумца в Европе был очень любопытным и в том, что касается речи. С одной стороны, речь безумцев отвергалась, как не имеющая ценности, а с другой стороны, полностью ею никогда не пренебрегали, поскольку ей всегда уделялось особое внимание.

Для начала стоит привести пример с шутами, существовавшими в маленьком сообществе аристократов на протяжении Средних веков и Возрождения. Можно сказать, что в некотором роде в лице шута речи безумия придавался нормативный статус. Ведь шут, вне всякого отношения к политике и морали и, более того, под покровом безответственности, в виде знамений и иносказаний говорил правду, которую обыкновенные люди высказывать не могли.

В качестве второго примера можно взять литературу, которой вплоть до XIX века в значительной степени придавался официальный статус в качестве опоры общественной морали или средства развлечения. Однако в наши дни литературное слово полностью от всего этого освободилось и стало всецело анархическим. Иными словами, между литературой и безумием существует чрезвычайно любопытное сродство. Ведь литературное слово не подчиняется правилам обыденного языка. К примеру, оно не подчиняется строгому правилу постоянно говорить истину, а это значит, что произносящий такое слово не подчиняется обязанности всегда оставаться правдивым во всем, что он думает и ощущает. Короче говоря, слова литературы в отличие от слов политики или науки занимают по отношению к обыденной речи маргинальное положение.

Если же брать европейскую литературу, то именно в течение следующих трех периодов язык литературы стал в особенности маргинальным.

1. В XVII веке он стал ещё более маргинальным, асоциальным, чем был в Средневековье, поскольку уже рыцарские романы и эпопеи выступали в качестве разлагающей и оспаривающей общество силы. Это было как в случае «Похвалы глупости» Эразма Роттердамского и творений Торквато Тассо, так и в случае елизаветинского театра. А во Франции появилась даже литература, написанная безумцами. Герцог Бульонский даже приказал за собственный счёт отпечатать текст, написанный одним безумцем, читая который французы изрядно потешались.

2. Вторая эпоха настала в конце XVIII или в начале XIX века. Именно тогда в качестве литературы безумия появляются стихотворения Гёльдерлина и Блейка, а также творения Раймона Русселя. Причём последний из-за навязчивого невроза даже лег в психиатрическую лечебницу для того, чтобы пройти курс лечения у выдающегося психиатра Пьера Жане, но, в конце концов, всё равно покончил с собой. То, что произведения Раймона Русселя служат отправной точкой для такого современного автора, как Роб-Грийе, можно усмотреть даже в том простом обстоятельстве, что именно ему он посвятил свою первую книгу[2]. Что же касается Антонена Арто, то он просто-напросто был шизофреником, однако именно он, после того как сюрреализм пришел в упадок, совершил в поэтическом мире прорыв, открыв новые горизонты. Впрочем, достаточно вспомнить о Ницше и Бодлере, чтобы убедиться, что для того, чтобы возделывать новые литературные нивы, нужно либо подражать безумию, либо действительно стать сумасшедшим.

3. В наше время люди уделяют все больше внимания связи между литературой и безумием. В конечном счёте и безумие, и литература по отношению к обыденной речи занимают маргинальное положение и ищут тайну литератур-

ного творчества в прообразе, который являет собою безумие.

Наконец, задумаемся над положением, которое безумец в индустриальном обществе занимает по отношению к играм. В традиционном европейском театре, начиная со Средних веков и вплоть до XVIII столетия (а я полагаю, что то же самое происходило и в Японии), главную роль играл безумец, дурак. Безумец заставлял зрителей смеяться. Ибо он видел то, что не видели другие действующие лица, и до них раскрывал развязку всех сюжетных перипетий. Иначе говоря, он был существом, с блеском раскрывающим истину. Шекспировский «Король Лир» — хороший тому пример. Ведь король Лир — это жертва своей собственной фантазии, но в то же самое время — персонаж, говорящий истину. Иными словами, безумец в театре — это персонаж, который самим своим телом выражает правду, неведомую ни зрителям, ни другим действующим лицам, это персонаж, через которого является сама истина.

Впрочем, в Средние века существовало множество праздников, но среди них был лишь один нерелигиозный. Именно его называют праздником Безумия. На этом празднестве полностью переворачивались социальные и традиционные роли: бедняк играл роль богача, а слабый — роль всемогущего. Люди меняли пол, упразднялись половые запреты. Мелкий люд по случаю этого праздника имел право высказать мэру или епископу что угодно. Обычно это были оскорбления... Словом, на этом празднике переворачивались и подвергались сомнению все общественные, речевые и семейные установления. Мирянин служил обедню в церкви, после чего туда приводили осла, чей рёв воспринимался как насмешка над литаниями мессы. В конечном счёте, речь шла о празднике, противоположном обыкновенному воскресенью, Рождеству или Пасхе, о празднике, который выпадал из привычного круга обычных праздников.

В наши дни праздники утратили свой политико-религи-

озный смысл, и вместо этого мы прибегаем к алкоголю и наркотикам, как способу протеста против общественного строя, и тем самым создаём своего рода искусственное безумие. В сущности, это тоже подражание безумию, и мы можем рассматривать его как попытку вызвать возмущение в обществе, создавая в нём состояние, подобное безумию.

Я, безусловно, не являюсь структуралистом. Ведь структурализм — это всего лишь разновидность анализа. К примеру, как менялись условия, в которых оказывался безумец, со времён Средневековья до наших дней? Каковы были необходимые условия такой перемены? Я прибегаю к структуралистскому методу лишь для того, чтобы все это анализировать.

Так, и в Средние века, и в эпоху Возрождения безумцам позволялось существовать в лоне общества. Тот, кого называли деревенским дурачком, не женился, не участвовал в игрищах, однако остальные его кормили и содержали. Он бродил из деревни в деревню, иногда вступал в армию, становился бродячим торговцем, но когда он становился слишком возбуждённым и опасным, все остальные строили за пределами деревни хижину, куда его заключали на некоторое время. Арабское общество по отношению к безумцам всегда было терпимым. Европейское же общество в XVII веке стало совершенно нетерпимым по отношению к безумцам. Я уже упоминал, что причиной этого было формирование индустриального общества. Я также говорил, как примерно с 1650 по 1750 годы в таких городах, как Гамбург, Лион, Париж, были созданы солидные по своим размерам учреждения, чтобы заключать туда не только безумных, но и стариков, больных, безработных, бездельников, проституток, то есть всех, кто не вписывался в рамки формирующегося общественного порядка. Индустриальное капиталистическое общество не могло терпеть существова-

ния сообществ праздношатающихся. Из полумиллиона жителей, что в ту пору насчитывало парижское население, шесть тысяч оказались в заключении. В подобных учреждениях не допускалось и мысли о лечении: всех заключенных просто принуждали к каторжному труду. А в 1665 году полиция в Париже была преобразована, и именно так создается поле ячеек, которое необходимо для образования общества, потому что полиция осуществляла постоянный надзор за помещаемыми в приют бродягами.

Однако есть некая ирония в том, что и в современных психиатрических лечебницах зачастую применяется врачевание трудом. Логика, лежащая в основе подобной практики, очевидна. Ведь коль скоро первым критерием безумия оказывается неспособность к труду, то и для того, чтобы излечить безумие в лечебнице, достаточно научить сумасшедшего трудиться.

Но почему же с конца XVIII века до начала XIX положение безумцев так переменилось? Говорят, что Пинель освободил безумцев в 1793 году, но ведь освобожденные им были лишь увечными, стариками, бездельниками, проститутками, а сумасшедших он оставил в соответствующих заведениях. Если это и происходило именно в указанную эпоху, то только потому, что с начала XIX столетия увеличиваются темпы промышленного роста, и полчища безработных пролетариев стали рассматриваться как резервная армия рабочей силы, играющая роль главной основы капиталистического развития. По этой причине всех, кто не работал, хотя и был способен трудиться, выпустили из заведений. Тут-то и происходит второй этап отбора: в заведениях оставили не тех, кто не хотел работать, но тех, кто не обладал способностью трудиться, то есть безумцев, и их стали считать больными, чьи недуги имели причины, таившиеся в их характере или душе.

Таким образом, то, что некогда было заведением, в которое водворяли и где держали в заключении, превраща-

ется в психиатрическую лечебницу, лечащий орган. За этим следует повсеместное внедрение лечебниц: 1) для того, чтобы помещать туда тех, кто не имел способности трудиться из-за физических недостатков; 2) для того, чтобы водворять туда тех, кто не мог работать по причинам, не связанным с телом. Именно в это время душевные расстройства превращаются в предмет медицины, и даже возникает целая социальная группа, именуемая психиатрами.

У меня нет намерения отвергать психиатрию, но подобный охват безумного заботами медицины исторически произошел достаточно поздно, и мне кажется, что подобное событие оказало серьезное воздействие на статус безумца. Более того, если подобный охват медициной и произошел, то произошел он, как я только что говорил, по причинам по сути своей экономическим и социальным, и благодаря этому безумца отождествили с душевнобольным, а также была открыта и получила развитие сущность, называемая душевной болезнью. Психиатрические лечебницы создавались как нечто симметричное лечебницам для больных с телесными недугами. Можно было бы сказать, что безумец — это воплощение нашего капиталистического общества, и мне кажется, что, в сущности, от обществ первобытных и до обществ индустриально развитых статус безумца нисколько не изменился. Все это лишь доказывает примитивность нашего общества.

В конечном счёте, сегодня я хотел показать вам травму, которая ещё отягощает наши общества. То, что в наши дни хотя бы немного вынуждает пересмотреть статус безумца, так это появление психоанализа и психотропных лекарств. Но этот прорыв — лишь начало. Ибо безумцы все еще исключены из наших обществ. А что касается вопроса о том, происходит ли это только в обществах капиталистических, или имеет место и в социалистических обществах, то моих социологических познаний недостаточно, чтобы выносить какое-либо суждение.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Kyôki to shakai (Безумие и общество) / Перевод Р. Накамура // Misuzu. 1970, декабрь. С. 16—20. (Лекция, прочитанная 29 сентября 1970 года во Франко-Японском институте в Киото).
2. *Robbe-Grillet A.* Une régicide. Paris: Minuit, 1949.

О НАРОДНОМ ПРАВОСУДИИ. СПОР С МАОИСТАМИ[1]

Поскольку в то время пропролетарски настроенные левые находились на нелегальном положении, собеседники М. Фуко взяли себе псевдонимы: Виктор — это Бернар-Анри Леви, главный руководитель маоистской организации (впоследствии он станет «секретарем» Сартра), а Жиль — Андрэ Глюксманн.

В «Тан модерн» публикации этой беседы предшествовало такое предуведомление: «В нижеследующей беседе Мишель Фуко и маоистские активисты стремятся упорядочить дискуссию, которая развернулась в июне 1971 года по поводу планов создания народного суда, для того чтобы судить полицию».

М. Фуко: Мне кажется, что нельзя исходить из формы суда, а затем задаваться вопросом, как и при каких условиях он может стать судом народным, но надо исходить из народного правосудия, из актов народного правосудия, и уже потом ставить вопрос, какое же место может занять в нем суд. И к тому же нужно задать себе вопрос, могут или нет эти акты народного правосудия уложиться в форму какого-то суда. Ибо мое предположение состоит в том, что суд выступает не в качестве естественного выражения народного правосудия, но, скорее, его историческая задача заключается в том, чтобы перехватить, подчинить и обуздать это правосудие, включив в список установлений, свойственных государственному аппарату. Вот пример: когда в 1792 году развернулась война на границах, а от парижских рабочих потребовали пойти и сложить свои головы, те ответили: «Мы не пойдем, пока не свершим правосудие

над нашими внутренними врагами. Ведь пока мы будем подставлять себя под пули, тюрьмы, куда они заключены, будут их защищать. Они только и ждут, чтобы мы ушли, для того чтобы освободиться и восстановить прежний порядок вещей. Так или иначе, те, кто правит нами сегодня, для того, чтобы заставить нас вернуться к порядку, хотят употребить против нас двойное давление врагов, тех, что нападают на нас извне, и тех, что грозят нам изнутри. Мы не пойдем сражаться против первых, прежде чем не избавимся от вторых». Так что сентябрьские расправы были одновременно и актом войны против внутренних врагов, и актом политическим, направленным против ухищрений власть имущих, а также актом мести угнетающим классам. Разве в течение определенного периода бурной революционной борьбы это не было актом народного правосудия, по крайней мере, в первом приближении: ответом на угнетение, стратегически полезным и политически необходимым? И неужели казни не начались бы в сентябре, если бы люди вышедшие из Парижской коммуны или близкие к ней не вмешались и не организовали сцену суда: судей по ту сторону стола, представляющих некую третью инстанцию между народом, который «вопиет о мести», и обвиняемыми, которые либо «виновны», либо «невинны»; допросы, направленные на установление «истины» и получение «признания»; взвешивание всех за и против ради того, чтобы знать то, что «справедливо»; эта инстанция властным путем навязывается всем. Разве не видно, как здесь вновь возникает пока еще слабый зародыш государственного аппарата? И как возникает возможность классового подавления? Разве подобное установление промежуточной инстанции между народом и его врагами, к тому же способной устанавливать разделение между истинным и ложным, виновным и невиновным, справедливым и несправедливым, не является способом противодействовать народному правосудию? Способом его разоружения в ре-

альной борьбе в угоду идеальному третейскому суду? Вот почему я задаюсь вопросом: не оказывается ли суд вместо того, чтобы быть формой народного правосудия, первым его искажением?

Виктор: Да, но приведем примеры, почерпнутые не из буржуазной революции, но из революции пролетарской. Возьмем Китай: первый этап — это идеологическая революционизация масс, восстающие деревни, праведные деяния крестьянских масс против своих врагов: расправы над угнетателями, разного рода ответы на всевозможные лихоимства, переносимые на протяжении столетий, и т. д. Разворачиваются казни врагов народа, и мы согласимся с тем, что это акты народного правосудия. Все это хорошо, ибо глаз крестьянина видит верно, и в деревне все идет лучше некуда. Но когда наступает следующая стадия, в то время, когда создается Красная Армия, присутствуют уже не просто восставшие массы и их враги, но имеются массы, их враги и орудие объединения масс, в качестве которого выступает Красная Армия. Именно в это время все акты народного правосудия становятся действиями выдержанными и дисциплинированными. И возникает необходимость в судебных органах, чтобы различные акты возможного возмездия были сообразными праву, своего рода народному праву, которое не имеет ничего общего с прежними феодальными судебными органами. Нужна уверенность, что подобная казнь, подобный акт возмездия не окажутся сведением счетов, а значит, просто-напросто вымещением одного эгоизма на всех органах угнетения, также основанных на эгоизме. Так что в данном примере как раз присутствует то, что ты называешь третьей инстанцией между массами и их непосредственными угнетателями. И ты по-прежнему будешь утверждать, что в ту пору народный суд являлся не только формой народного правосудия, но и его искажением?

М. Фуко: Ты уверен, что в данном случае возникает третья сторона, вклинивающаяся между массами и их угнетателями? Я так не думаю: наоборот, я бы сказал, что как раз сами массы выступают в качестве посредующего звена между кем-то, кто отделился от масс, от их воли, чтобы утолить свою личную месть, и кем-то, кто был врагом народа, но рассматривался другим лишь в качестве личного врага...

В том случае, о котором я упоминал, народное правосудие, как оно осуществлялось в годы Революции, склонялось к тому, чтобы быть третьей инстанцией, впрочем, социально вполне определенной, однако оно представляло собой промежуточную полосу между находящейся у власти буржуазией и парижской чернью мелкую буржуазию, состоящую из мелких собственников, мелких торговцев, ремесленников. Как раз они помещались в промежутках, как раз они продвигали действие опосредующего суда и именно они соотносились, чтобы дать возможность ему работать, в том, что «хорошо» или «нехорошо» делать, либо каким надо или не надо быть, полагались на идеологию, в определенной степени служившую идеологией господствующего класса. Вот почему в этом народном суде они не только осуждали строптивых священников, не подчинившихся закону о реорганизации церкви, или людей, замешанных в заговоре 10 августа (их число было достаточно ограниченным), но они также убивали каторжников, то есть людей, осужденных судами Старого Режима, они убивали проституток, и т. д., и вот тут-то мы видим, что они вновь заняли «срединное» место судебной инстанции, такой, как она функционировала при Старом Режиме. То, что было ответным ударом масс против их врагов, они заменили деятельностью суда и солидной долей собственной идеологии.

Виктор: Вот поэтому-то и интересно сравнить деятельность судов в годы буржуазной революции с деятельностью

судов во время революции пролетарской. Ты набросал следующую картину: между основными массами, то есть тогдашней чернью, и ее врагами находился класс мелкой буржуазии (третий класс), который вклинивался между ними, что-то одно позаимствовав у черни, что-то другое — у класса, ставшего господствующим, и таким образом сыграл роль класса среднего, сплавил эти две составляющие воедино, что и придало этому народному суду (который по отношению к движению народного правосудия, совершавшегося чернью, явился элементом внутреннего подавления) облик искаженного народного правосудия. Стало быть, если у тебя есть какой-то третий элемент, то это не из-за суда, а из-за класса, который руководил этими судами, то есть из-за мелкой буржуазии.

М. Фуко: Мне бы хотелось бросить взгляд назад, на историю судебных органов государства. В Средние века мы перешли от суда третейского (к которому прибегали по взаимному согласию для того, чтобы положить конец личной вражде или раздору, и который никоим образом не являлся постоянным органом власти) к совокупности постоянных учреждений, особых, вмешивавшихся в дело по собственному произволу и зависимых от политической власти или, во всяком случае, контролируемых ею. Это преобразование произошло, опираясь на два процесса. Первым из них было денежное обложение правосудия, ибо посредством действия штрафов, конфискаций, наложений ареста на имущество, возмещения судебных издержек, разного рода вознаграждений вершить правосудие было выгодно; и после раздробления государства Каролингов правосудие в руках сеньоров стало не только орудием присвоения и средством принуждения, но совершенно непосредственно и источником дохода, ибо помимо феодальной ренты оно также приносило доход или, скорее, этот доход был частью феодальной ренты. Ведь судопроизводство служило источ-

ником дохода, оно представляло собой право собственности. Оно становилось имуществом, которым обменивались, которое находилось в обороте, которое продавали или наследовали вместе с вотчинами, а иногда и помимо них. Судопроизводство было частью кругооборота богатств и феодального обложения. Для тех, кто им обладал, оно было правом (помимо поземельного оброка, права «мертвой руки»[2], десятины, пошлины на ввозимые товары, платы за пользование печью или мельницей феодала и т. д.), а для судимых оно оборачивалось дополнительной повинностью, к которой в определенных случаях все равно надо было приноравливаться. Прежнее архаическое осуществление правосудия перевернулось: кажется, что незадолго до того правосудие было правом со стороны судящихся (правом обращаться к правосудию, если они были на то согласны) и долгом со стороны третейских судей (обязанностью использовать весь свой престиж, свое влияние, мудрость, политическую и религиозную власть); отныне же оно становится правом (доходным) для властей предержащих и обязанностью (дорогостоящей) для подданных. И здесь-то мы замечаем пересечение со вторым из процессов, о которых я только что упоминал: возрастающей связью между правосудием и военной силой. Замена междоусобных распрей обязательным и доходным судопроизводством, навязывание такого судопроизводства, при котором есть одновременно судья, стороны и денежное обложение, вместо мировых и полюбовных соглашений; вменение правосудия, которое обеспечивает, гарантирует и в значительных объемах увеличивает изъятие продуктов труда, подразумевает то, что власти располагают какой-то силой принуждения. Ибо навязать это можно лишь силой вооруженного принуждения, так что там, где сюзерен в военном отношении достаточно силен, чтобы навязать свой «мир», он может иметь с него налоговые и судебные отчисления. Таким образом, коль скоро судопроизводство превратилось в источник дохода,

то его ожидала та же судьба, что и раздел частных владений. Ибо при опоре на вооруженную силу оно постепенно начинает подвергаться централизации. И это двустороннее движение повлекло за собой «классическое» следствие, ибо когда в XIV веке феодальной знати суждено было противостоять великим восстаниям крестьян и горожан, ей пришлось искать опору в централизованной власти, в централизованной армии, централизованном налогообложении; и вот тут-то наряду с парламентом вдруг появляются королевские прокуроры, преследования по долгу службы, законодательство против нищих, бродяг, тунеядцев, а вскоре и первые начатки полиции, централизованного правосудия: зародыш судебного государства, которое объединяло под своей властью, дублировало и контролировало феодальные судопроизводства, облагая их налогами, но в то же самое время не препятствуя их функционированию. Так возникает определенный порядок «правосудия», который представляет себя в качестве выражения общественной силы: благодаря этому третейский судья является одновременно независимым и влиятельным, он наделяется правом «по справедливости» разрешать тяжбы и в то же время «властно» обеспечивать общественный порядок. Именно на этом фоне социальных войн, денежного обложения и концентрации вооруженных сил и устанавливается аппарат правосудия.

Понятно, отчего во Франции, да и, по-моему, в Западной Европе тоже, любое действие народного правосудия оказывается глубоко противосудебным и по самой форме совершенно противоположным суду. Во всех крупных бунтах, начиная с XIV века, их участники постоянно обвиняют деятелей правосудия на том же основании, что и сборщиков податей и вообще всех проводников власти, и потому они будут открывать тюрьмы, изгонять судей и закрывать суды. Народное правосудие признало в органе судопроизводства аппарат государства, представляющий могущество

общества, а также узнало в нем и орудие классовой власти. Мне бы хотелось выдвинуть одно предположение, которое, однако, не кажется мне достаточно убедительным: по-моему, определенное количество обычаев, свойственное междоусобной войне, определенное количество старых обрядов, относящихся к правосудию «досудопроизводственному», сохранилось в практиках народного правосудия: к примеру, таков древнегерманский обычай насаживать на кол, чтобы показать всему обществу голову врага, убитого по правилам, «по правде» в ходе междоусобной борьбы; а разрушение дома или, по крайней мере, поджигание сруба и разграбление нехитрого имущества было старинным обрядом, соответствующим объявлению вне закона; так вот, как раз эти действия, предшествовавшие установлению судопроизводства, как правило, вновь вызываются к жизни во время народных бунтов. Вокруг взятой Бастилии носили голову Делонэ[3] — так вокруг символа репрессивного аппарата вращалась со своими старинными обрядами народная практика, ни при каких условиях не признававшая себя в органах правосудия. Мне кажется, что история правосудия как государственного аппарата позволяет понять, почему, по крайней мере во Франции, действия правосудия по-настоящему народного всегда стремились избежать суда, и почему, наоборот, каждый раз — стоило только буржуазии захотеть навязать народному возмущению принуждение государственного аппарата — тут же учреждали суд: стол, председательствующего, заседателей и перед ними двух противников. Таким вот образом возвращается судопроизводство. Вот как я смотрю на вещи.

Виктор: Да, ты говоришь о 1789 годе, меня же интересует следующее. Ты описал рождение одной классовой идеи и то, как эта идея материализуется в различных практиках и аппаратах. Я прекрасно понимаю, что во Французской революции суд мог быть средством искажения и кос-

венного подавления актов народного правосудия, совершавшихся чернью. Если я правильно понимаю, мы видим, что во взаимодействие вступали несколько общественных классов: с одной стороны, чернь, а с другой стороны, враги народа и революции, и между ними класс, который пытался по максимуму играть ту историческую роль, на какую он был способен. Стало быть, из этого примера я могу извлечь отнюдь не окончательные выводы насчет формы народного суда (во всяком случае, для нас нет таких форм, которые существовали бы над историческим становлением), а просто-напросто то, что мелкая буржуазия как класс позаимствовала часть идеи у черни, а потом под воздействием идей буржуазии, особенно характерных для той эпохи, подавила идеи, заимствованные у черни, формой судов того времени. Из всего этого я не могу сделать никакого вывода насчет насущного практического вопроса о народных судах в нынешней идеологической революции или *a fortiori*[4] в грядущей вооруженной народной революции. Вот почему мне бы хотелось, чтобы этот пример из Французской революции сравнили с примером народной вооруженной революции в Китае, который я только что приводил.

Ты мне возразишь, что в этом примере есть только две стороны: массы и их враги. Однако массы передают, по крайней мере, часть своей власти началу, глубоко с ними связанному, но тем не менее отличному от них — народной Красной Армии. Ибо то взаиморасположение власти военной и власти судебной, на которое ты указывал, ты вновь найдешь в армии народной, помогающей массам организовать законные судебные разбирательства над классовыми врагами. И для меня в этом нет ничего удивительного в той мере, в какой народная армия является аппаратом государства. Но в таком случае я задам тебе вопрос: не думаешь ли ты о возможности перейти от теперешнего угнетения к коммунизму, минуя переходный период (того, что мы по

традиции называем диктатурой пролетариата), когда у тебя будет острая потребность в государственных органах нового типа, содержание которых нам и необходимо выявить? Разве не это кроется за твоим последовательным отказом от формы народного суда?

М. Фуко: Ты уверен, что дело идет просто о *форме* суда? Я не знаю, как и что происходит в Китае, но приглядимся чуть повнимательней к тому, что же означает такое пространственное расположение суда, положение людей в суде или перед судом. Все это заключает в себе как минимум целую идеологию.

Что значит подобное расположение? Стол, за этим столом, держащим на расстоянии две стороны, третьи лица, каковыми выступают судьи, причем их положение указывает, во-первых, на то, что они нейтральны по отношению к обеим сторонам; во-вторых, подразумевает, что их суждение не предопределено заранее, что оно установится после расследования путем выслушивания обеих сторон, исходя из определенной нормы истины и известного числа представлений о справедливом и несправедливом; и, в-третьих, что их решение будет обладать властной силой. Вот что в конечном счете означает это простое пространственное расположение. Ибо то представление, что возможно существование людей, нейтральных по отношению к двум сторонам, что они могут их судить, исходя из представлений о правосудии, имеющих абсолютную ценность, и что их решения следует исполнять, я полагаю, все-таки заходит слишком далеко и кажется совершенно чуждым самой идее народного правосудия. Ведь в случае народного правосудия у тебя нет этих трех составляющих: у тебя есть массы и их враги. И потом, когда в ком-то массы признают своего врага, когда они решают казнить этого врага (или его перевоспитать), то не полагаются на абстрактное всеобщее представление о справедливости, они полагаются

просто на собственный опыт, на переживание понесенного ими ущерба, способа, каким их притесняли и угнетали; и, наконец, их решение не является решением властным, то есть они не опираются на государственный орган, способный заставить уважать эти решения, они их просто-напросто осуществляют. И отсюда у меня сложилось вполне определенное впечатление, что организация суда, во всяком случае западного типа, должна быть совершенно чуждой практике народного правосудия.

Виктор: Я не согласен. Ведь насколько ты конкретен по отношению ко всем революциям до революции пролетарской, настолько же ты впадаешь в полные абстракции относительно революций современных, не исключая и революций на Западе. Вот почему я хочу сменить тему и вернуться во Францию. В период Освобождения ты был свидетелем разнообразных актов народного правосудия. Я намеренно возьму одно двусмысленное деяние народного правосудия, один настоящий, хотя и двусмысленный, акт народного правосудия, на деле подстроенный классовым врагом, так что мы извлечем из него общий урок, чтобы уточнить проводимую мною теоретическую критику.

Я хочу поговорить о девках, которых брили наголо за то, что они спали с фрицами. В своем роде это акт народного правосудия, ведь, в сущности, в самом прямом смысле плотское общение с фрицем есть нечто такое, что наносит чувству патриотизма физическую рану, в этом-то на самом деле и заключается нанесение физического и нравственного ущерба по отношению к народу. И тем не менее это двусмысленный акт народного правосудия. Отчего же? А просто-напросто потому, что пока народ развлекали обриванием этих женщин, настоящие коллаборационисты, истинные предатели оставались на свободе. И тем самым врагу позволяли манипулировать этими актами народного правосудия, однако не прежнему врагу времен военного раз-

грома, не нацистскому оккупанту, а врагу новому, то есть французской буржуазии, за исключением ее незначительного меньшинства, слишком уж обезображенной временами оккупации и потому не смевшей слишком высовываться. Так какой же урок мы можем извлечь из этого акта народного правосудия? Определенно не тезис о том, что массовое движение было неразумным, потому что в этом действии, нацеленном на ответ тем девкам, что спали с немецкими офицерами, все-таки присутствовал какой-то смысл, а то, что, если массовое движение не имеет единой пролетарской направленности, его могут развалить изнутри манипуляции классового врага. Словом, все происходит не только в силу движения масс. А это означает, что в массах существуют противоречия. Вот эти-то противоречия внутри пришедшего в движение народа в той мере, в какой на них опирается враг, вполне могут сбить это движение с верного курса. Стало быть, у тебя возникает потребность в какой-то инстанции, нормализующей ход народного правосудия, придающий ему какую-то направленность. Это не может быть сделано непосредственно массами, и потому-то как раз и необходима инстанция, которая была бы способна разрешать в массах внутренние противоречия. В примере с китайской революцией таким органом, позволявшим разрешать эти противоречия и игравшим эту роль даже после захвата государственной власти во время культурной революции, и была Красная Армия, ибо Красная Армия отлична от народа, но если она с ним связана, то народ дорожит армией, а армия дорожит народом. Не все китайцы имели отношение к Красной Армии, да и сегодня к ней причастны не все. Ведь Красная Армия — это представительство власти народа, а не сам народ. Вот почему всегда также сохраняется возможность возникновения противоречий между армией и народом и всегда будет существовать вероятность подавления народных масс этим государственным аппаратом, что и открывает возможность

и необходимость целого ряда культурных революций ради упразднения таких противоречий между народными массами и государственными органами вроде армии, партии или административного аппарата, которые превращаются в антагонистические.

Так что я бы был против народных судов и счел бы их совершенно бесполезными, если бы массы, вдруг пришедшие в движение, представляли собой однородное целое, а, значит, надо прямо сказать, если бы не было необходимости ради того, чтобы и дальше развивать революцию, в средствах приучения к дисциплине, в средствах централизации и объединения масс. Короче говоря, я бы выступал против народных судов, если бы не думал, что для совершения революции необходима партия, а для продолжения революции необходим революционный государственный аппарат.

Что же касается возражений, которые ты сформулировал, исходя из анализа пространственной расположенности самого суда, на них я отвечу следующим образом: с одной стороны, мы не ограничены никакой формой (в формальном смысле пространственного расположения) никакого суда. Один из лучших судов Освобождения — это суд Барлина: некоторые из молодых его участников решили казнить одного «фрица», то есть коллаборациониста, они его выставляли на большой площади в течение недели, и каждый день приходили и говорили: «Мы тебя казним», а потом уходили, и все это время парень находился там, но его так и не казнили, однако вот неизвестно откуда явился какой-то местный руководитель, обладавший кое-каким авторитетом, и сказал: «Кончайте с этим, ребята, убейте его или освободите, ведь так больше не может продолжаться». А они ответили: «Ладно, товарищи, давайте убьем его». Они прицелились в него и выстрелили, а этот коллаборационист, прежде чем загнуться, прокричал: «Хайль Гитлер!», — что позволило всем потом говорить, что суд и на самом деле был справедливым... В этом случае не было

никакого пространственного расположения, которое ты описываешь.

Какие формы должно принимать правосудие при диктатуре пролетариата — это вопрос отнюдь не регламентированный, даже в Китае. Мы пока находимся еще на фазе эксперимента, и по вопросу о судопроизводстве разворачивается классовая борьба. Это покажет тебе, что мы не будем притаскивать туда стол, заседателей и пр. Но тут я все еще придерживаюсь поверхностной точки зрения на эту проблему. Твой же пример идет гораздо дальше. Он касается вопроса о «нейтральности», о том, не будет ли привнесен в народное правосудие подобный третий элемент, стало быть, сам по себе обязательно независимый, который, будто бы выступая в роли держателя истины, отличной от истины народных масс, тем самым бы создал некий экран?

М. Фуко: Я выделяю тут три составляющих: 1 — третий элемент; 2 — ссылку на некое представление, форму, всеобщее правило справедливости; 3 — решение, имеющее силу обязательного исполнения — вот три главные черты суда, которые в нашей цивилизации анекдотическим образом проявляются посредством стола.

Виктор: «Третий» элемент в случае народного правосудия — это революционный аппарат государства, например, в начале Китайской революции — это Красная Армия. И в каком смысле подобный третий элемент выступает как держатель *права* и *истины* — вот что нужно прояснить.

Ибо есть массы, есть этот революционный государственный аппарат и есть враг. Массы станут выражать свои жалобы и открывать следствие по поводу всяческих притеснений и бесчинств, причиненных им врагом, государственный же аппарат эти дела зарегистрирует, но тут придут враги и скажут: мы с этим не согласны. Ибо истина может быть установлена только посредством фактов. И если этот враг

предал трех патриотов, а при этом присутствовала вся община, созванная для судилища над ними, то факт необходимо должен быть установлен. Если же нет, то возникает проблема, ведь никому не удается доказать, что враг совершил то или иное злодеяние, меньшее, что могут сказать, это то, что стремление казнить его является не актом народного правосудия, а сведением счетов, противопоставляя малую часть масс с их эгоистическими представлениями этому врагу или так называемому врагу.

Но и тогда, когда истина установлена, роль революционного государственного аппарата на этом не может считаться исчерпанной. Уже в самом установлении истины посредством фактов он играет какую-то роль, потому что позволяет всему населению, для этого призванному, открывать дело о вражеских преступлениях, но и на этом его роль не заканчивается, ибо он может участвовать в избрании меры пресечения. Возьмем, к примеру, владельца какого-то среднего предприятия: мы можем установить истину посредством фактов, а именно то, что он ужасно эксплуатировал рабочих, что на нем лежит ответственность за немалое количество несчастных случаев на производстве, так что, казнят его? Предположим, что ради нужд революции хотят привлечь к себе эту среднюю буржуазию, говорят, что надо наказать лишь малую горстку закоренелых преступников, устанавливая для этой цели какие-то объективные критерии, и его не казнят, хотя рабочие предприятия, товарищи которых погибли, испытывают невероятную ненависть к своему хозяину и хотели бы его, быть может, даже казнить. Это может быть политикой совершенно правильной, как, например, во время Китайской революции сознательное сдерживание противоречий между рабочими и национальной буржуазией. Я не знаю, произойдет ли нечто подобное и у нас, и я привожу тебе вымышленный пример: вероятно, всех хозяев не будут ликвидировать, особенно в таких странах, как Франция, где много малых и средних

предприятий, и это затронет слишком много людей... Все это означает, что революционный государственный аппарат во имя совместных интересов, превосходящих интересы того или иного завода, той или иной деревни, вносит для приговора некий объективный критерий. И я опять возвращаюсь к примеру с первым этапом Китайской революции, ибо тогда в какую-то пору им было правильно обрушиваться на всех земельных собственников, а в другие времена существовали земельные собственники, которые оказывались патриотами, и трогать их было нельзя, и, следовательно, надо было объяснять крестьянам, что по отношению к этим земельным собственникам они должны отставить свои естественные стремления на второй план.

М. Фуко: Мне представляется, что описанное тобою развитие событий полностью чуждо самой форме суда. Ибо какова роль революционного государственного аппарата, представляемого китайской армией? Разве ее роль в том, чтобы между массами, которые репрезентируют определенную волю или определенный интерес, и индивидом, который репрезентирует другой интерес или другую волю, принимать либо одну, либо другую сторону? Очевидно, нет, ибо речь идет о государственном аппарате, который так или иначе вышел из масс, управляется массами и продолжает оставаться таковым; у него действительно есть положительная роль, которую он должен играть, и состоит она не в том, чтобы выносить решения по вопросам столкновений между массами и их врагами, а в том, чтобы обеспечивать обучение, политическое образование, расширение кругозора и политического опыта масс. И если это есть дело государственного аппарата, то будет ли он навязывать какой-то приговор? Вовсе нет. Он будет обучать массы и направлять их волю таким образом, чтобы сами массы сказали: «По сути дела, мы не можем убить этого человека», или: «Мы на самом деле должны убить его».

Ты же видишь, что это совсем непохоже на функционирование того суда, какой существует в нашем современном обществе во Франции, и относится к совершенно иному типу, где фактически ни одна из сторон не контролирует судебную инстанцию, и при котором органы правосудия никоим образом не занимаются обучением. Но возвратимся к приведенному тобой примеру, ведь если люди накинулись на женщин и начали их остригать, то это потому, что у масс хитро отняли коллаборационистов, их естественных врагов, над которыми осуществилось бы народное правосудие, ловко у них отобрали со словами: «Вот! Эти еще как виновны, и мы должны передать их суду» — и их поместили в тюрьму и предали суду, который, разумеется, оправдал их. Как раз в этом случае суд-то и был уловкой по отношению к актам народного правосудия.

Теперь я подхожу к сути своих тезисов. Вот ты говоришь о противоречиях в недрах масс и заявляешь: чтобы помочь массам разрешить их, нужен революционный государственный аппарат. Ладно, я не знаю, что там было в Китае, возможно, там аппарат правосудия, как и в феодальных государствах, был чрезвычайно гибким, слабо централизованным и т. д. Однако в обществах наподобие нашего аппарат правосудия, наоборот, был чрезвычайно значимым органом государства, и его историю всегда тщательно маскировали. Ведь у нас писали историю права, писали историю хозяйства, но об истории правосудия, практики судопроизводства, о том, какова в действительности была система уголовного наказания, что представляла собой система подавления, говорили редко. Так что я полагаю, что в нашей истории правосудие как аппарат государства имело, безусловно, первостепенное значение. И основная функция системы уголовного наказания заключалась в том, чтобы внедрять в массы определенное количество противоречий, главным из которых было следующее: противопоставлять друг другу чернь пролетаризованную и чернь не-

пролетарскую. Ведь начиная с известной эпохи, система уголовного наказания, которая в Средние века в сущности выполняла налоговую функцию, занялась борьбой против бунтовщиков. До этого подавление народных восстаний возлагалось главным образом на военных. Но потом оно стало обеспечиваться или, скорее, предупреждаться сложной системой, состоящей из трех элементов: правосудия, полиции и тюрьмы. Эта система играет, по сути дела, троякую роль, и в соответствии с требованиями времени, с положением в ходе борьбы и с обстановкой важнейшей в ней становится то одна, то другая сторона. С одной стороны, она является фактором «пролетаризации», ибо главная роль ее заключалась в том, чтобы принудить народ принять свой пролетарский статус и условия эксплуатации его как пролетариата. Что совершенно очевидно для всего периода с конца Средних веков и до XVIII века, так это то, что все законы против нищих бродяг и бездельников, все органы полиции, предназначенные для того, чтобы их преследовать, повсюду принуждали их (именно в этом и заключалась их роль) принять условия, в которые их помещали и которые были невероятно плохими. А если они отказывались, убегали, если побирались или «ничего не делали», то за этим следовало заключение в тюрьму или же зачастую отправка на принудительные работы. С другой стороны, эта система уголовного наказания каким-то особым образом воздействовала на самые подвижные, самые возбужденные, самые «буйные» элементы черни, на тех, кто больше других был готов перейти к непосредственному и вооруженному действию, так как между арендатором, увязшим в долгах и вынужденным покинуть свою землю; крестьянином, бежавшим от налогов; сосланным за воровство рабочим; бродягой или нищим, который отказывался чистить городские канавы; теми, кто перебивался за счет кражи урожая с полей, воришками и грабителями с большой дороги; теми, кто вооруженными группами набра-

сывался на сборщика налогов или вообще на агентов государства и, наконец, теми, кто в дни городских или деревенских бунтов тащили с собой оружие и огонь, существовала настоящая сплоченность, целая сеть коммуникаций, в которой индивиды менялись ролями. И это были люди «опасные», которых надо было помещать отдельно (в тюрьму, в общий госпиталь, на каторгу, в колонии), чтобы они не могли послужить передовым отрядом движения народного сопротивления. Такой страх был весьма значителен в XVIII веке, но еще более усилился после Революции и во время всех потрясений XIX века. Третья же роль уголовной системы заключается в том, чтобы в глазах пролетариата представить непролетаризованную чернь как антиобщественную, опасную, аморальную, угрожающую всему обществу целиком, как отребье общества, отбросы, «шпану», ибо речь шла о том, чтобы буржуазия навязала пролетариату через уголовное законодательство, тюрьмы, а также газеты и «литературу» некие категории так называемой «общечеловеческой» морали, которые станут идеологическим барьером между ним и непролетаризованной чернью, и потому-то вся литературная, журналистская, медицинская, социологическая, антропологическая образность, представляющая преступника (настоящий пример которой мы имеем во второй половине XIX века и в начале XX), играла эту роль. И наконец, разделение между пролетариатом и непролетаризованной чернью, производимое и поддерживаемое уголовной системой, все взаимодействие притеснений, которое та осуществляет над последней, позволяет буржуазии использовать некоторые из плебейских элементов против пролетариата, она вербует их в качестве солдат, полицейских, провокаторов, осведомителей и использует для надзора за пролетариатом и его подавления (примерами чему служат не только различные виды фашизма).

На первый взгляд, именно в этом заключаются, по край-

ней мере, некоторые из направлений, по которым действует уголовная система, как система, направленная против бунтов, и потому столько средств применяется для того, чтобы противопоставить чернь пролетаризованную черни, которая таковой не является, и таким образом внедрить это ныне глубоко укорененное противоречие. Вот почему революция может произойти только посредством радикального уничтожения аппарата правосудия, и все, что может напоминать об аппарате уголовного подавления, все, что может вернуть его идеологию и позволить этой идеологии украдкой проникать в народные действия, следует вырвать с корнем. И потому суд как форма, всецело служащая образцом подобного правосудия, по-моему, есть просто благоприятная возможность для того, чтобы идеология системы уголовного подавления вновь проникла в действия народа. Вот почему я думаю, что на модель вроде этой ни в коем случае нельзя опираться.

Виктор: Ты украдкой забыл целый век — XX. И потому я задам тебе вопрос: разве главное противоречие внутри масс — между заключенными и рабочими?

М. Фуко: Не между заключенными и рабочими, а между чернью непролетаризованной и пролетариями, вот только одно из противоречий. Одно из важнейших противоречий, в котором уже в течение долгого времени, а в особенности же после Французской революции, буржуазия видела одно из основных средств защиты, ибо для нее главной опасностью, от которой она должна была всячески себя предохранять, тем, чего необходимо было избегнуть любой ценой, был бунт, то есть вооруженный народ, рабочие на улицах и улица, штурмующая власть. И она надеялась признать в непролетаризованной черни, в простонародье, за каковым не признавали статуса трудящихся пролетариев, или в тех, кто были из него исключены, передовой отряд народного

бунта. И потому буржуазия выработала для себя некоторое количество приемов для отделения простонародья пролетаризованного от непролетаризованной черни. Однако сегодня этих средств у нее уже нет — они были у нее, но их у нее отняли.

Эти три средства суть армия, колонизация, тюрьма. (Конечно же, отделение простонародья от пролетариата и предохранение от бунта являлось лишь одной из их задач). Армия с ее практикой набирать людей, уходящих на службу вместо других, обеспечивала значительное изъятие, особенно среди крестьян, населения, избыточного в деревне и не находившего работы в городе, и притом это была армия, которую в случае необходимости использовали против рабочих. Так между армией и пролетариатом буржуазия стремилась удержать противостояние, к использованию которого она часто прибегала. Время от времени, однако, ее усилия заканчивались ничем, поскольку солдаты отказывались выступать против рабочих или стрелять в них. Колонизация представляла собой другое изъятие — ведь люди, отправляемые в колонии, не получали статуса пролетариев, они служили кадровыми работниками администрации и осуществляли надзор за колонизируемым населением и управление им. Для предотвращения союза между этими «маленькими белыми» и колонизируемыми, который на месте был бы столь же опасным, как и пролетарское единство в Европе, им прививали крепкую расистскую идеологию: «Будьте осторожны, вы отправляетесь к людоедам». Что же касается третьего изъятия, то оно производилось тюрьмой; по отношению к тем, кто в нее попадал или из нее выходил, буржуазия создала некий идеологический барьер (касающийся самого преступления, уголовного преступника, вора, шпаны, выродков, недочеловеков), частично связанный с расизмом.

Только вот теперь колонизация в прямой форме уже невозможна. Армия не может играть ту роль, что играла

прежде. Отсюда вытекает усиление полиции, «дополнительная нагрузка» на систему уголовного наказания, которая теперь в одиночку обязана выполнять все эти функции. Каждодневная разбивка на полицейские участки, полицейские комиссариаты, суды (и в особенности суды за очевидные преступления), тюрьмы, послетюремный надзор, вся череда надзирающих органов, образуемых поднадзорным воспитанием и системой социальной помощи и «семьи», должны на месте играть одну из ролей, прежде исполнявшихся армией и колонизацией, заменяя индивидов и высылая их.

В этой истории Сопротивление, Алжирская война, Май 68-го стали решающими событиями, ибо это явилось повторным выходом из подполья и вступлением в борьбу вооруженных людей и улицы, а с другой стороны — размещением на местах некоего аппарата, сражающегося против подрыва изнутри (аппарата при каждом случае усиливавшегося, лучше приспосабливавшегося и совершенствовавшегося, но, конечно же, никогда так до конца и не подогнанного), аппарата, который вот уже лет тридцать работает «бесперебойно». Скажем, что приемы, использовавшиеся до 1940 года, опирались на империалистическую политику (армия и колонии), а средства, которые используются с тех пор, все больше сближаются с фашистской моделью (полиция, внутреннее разбиение на сектора, заточение).

Виктор: И все-таки ты не ответил на мой вопрос, который звучал так: это ли главное противоречие внутри народа?

М. Фуко: Я не говорю, что это главное противоречие.

Виктор: Ты этого не говоришь, но история, которую ты изображаешь, говорит сама за себя: бунт возникает от сме-

шения простонародья пролетаризованного с простонародьем непролетаризованным. Нам ты описал все эти механизмы для того, чтобы прочертить разделительную линию между простонародьем пролетаризованным и непролетаризованным. И ясно, что коль скоро имеется эта разделительная линия, то бунта нет, но стоит восстановиться смешению, то вот вам и бунт. Ты напрасно оговариваешься, что для тебя это не главное противоречие; вся история, которую ты тут изложил, указывает на то, что для тебя это противоречие — главное. Я не стану тебе возражать по поводу XX века. Я вернусь в XIX век, внеся лишь небольшое историческое дополнение, несколько противоречивое и извлеченное из работы Энгельса, посвященной появлению большой современной индустрии[5]. Энгельс говорил, что первым видом возмущения современного пролетариата против крупного промышленного производства явилась преступность, то есть убийство хозяев рабочими. Он не исследовал предпосылок и всех условий действия подобной преступности, он не писал историю идеи уголовного наказания, он говорил с точки зрения масс, а не с точки зрения государственных аппаратов, и утверждал: преступность — это первый вид восстания; очень скоро впоследствии Энгельс показал, что она была лишь зачаточной и не слишком действенной формой протеста, второй же формой, более действенной, стало разрушение машин. Но и это, однако, ни к чему не приводило, ибо как только ты ломал одни машины, ты тут же получал другие. Это задевало лишь одну сторону общественного строя, но не затрагивало причин. Восстание принимает сознательную форму там и тогда, где и когда учреждается ассоциация, профсоюзное движение в его изначальном смысле. Ассоциация — это высшая форма мятежа современного пролетариата, потому что она разрешает главное противоречие в массах, то есть противостояние масс внутри самих себя в силу сложившейся общественной системы и ее сердцевины, капитали-

стического способа производства. Энгельс говорит нам, что как раз просто борьба против соперничества между рабочими, а, стало быть, ассоциация в той мере, в какой она объединяет рабочих между собой, позволяет переводить конкуренцию на уровень конкуренции между хозяевами. Именно тут располагаются сделанные им первые описания борьбы профсоюзов, борьбы за заработную плату и укорочение рабочего дня. Это небольшое историческое дополнение подводит меня к утверждению, что главное противоречие в массах противопоставляет эгоизм коллективизму, конкуренцию ассоциации, и как раз тогда, когда у тебя есть ассоциация, то есть при победе коллективизма над конкуренцией, у тебя возникают рабочие массы, а, следовательно, пролетаризованное простонародье, сливающееся в единое целое — и появляется массовое движение. И только вот в этот момент создается первое условие возможности подрывной работы и бунта. Второе же — когда эта масса, чтобы занять мятежную территорию, захватывает всех восстающих субъектов данной общественной системы в целом, а не только цех или завод, и именно тогда у тебя на самом деле есть слияние с непролетаризованной чернью, а также слияние с другими общественными классами, с молодыми интеллектуалами или трудящейся мелкой буржуазией, мелкими коммерсантами в первых революциях XIX века.

М. Фуко: Думаю, я не говорил, что это являлось основополагающим противоречием. Я только хотел сказать, что буржуазия видела в бунте главную опасность. Вот таким образом буржуазия смотрела на вещи, но это вовсе не означает, что обстоятельства сложились именно так, как она опасалась, и что соединение пролетариата с антиобщественной чернью привело бы к революции. Я подпишусь под большей частью того, что ты только что напомнил про Энгельса. Ведь и в самом деле, кажется, что преступность в

конце XVIII века и в начале XIX столетия внутри самого пролетариата воспринималась как форма общественной борьбы. И когда от нее как определенной формы борьбы переходили к ассоциации, то преступность уже переставала играть в точности ту же роль. Или, скорее даже, нарушение законов, временное и индивидуальное ниспровержение порядка и власти, образуемое преступностью, уже не могло играть в борьбе то же значение или оказывать такое же воздействие. Надо отметить, что буржуазия, вынужденная отступать перед этими видами пролетарской ассоциации, сделала все, что могла, чтобы отделить эту новую силу от той части народа, которую она считала склонной к насилию, опасной, не уважающей закон, а, следовательно, готовой к мятежу. Среди всех задействованных средств, применялись и очень мощные массовые средства (наподобие уроков морали в начальной школе, принуждения, которое заставляло при обучении грамоте проходить целую этику, проводя закон под буквами); а также были среди них и совсем мелкие, ничтожные и отвратительные формы макиавеллизма (поскольку ассоциации не являлись юридическими лицами, то власть умудрялась разлагать их изнутри людьми, которые в один прекрасный день исчезали, прихватив всю кассу, а так как вносить судебные жалобы профсоюзам было не положено, то это вызывало реакцию ненависти по отношению к ворам, желание быть защищаемыми законом и т. д.).

Виктор: Я обязан внести одну поправку, чтобы уточнить и сделать более диалектическим понятие непролетаризованной черни. Основной и главный разрыв, который создается профсоюзом и в дальнейшем послужит причиной его разложения, это не разъединенность между пролетаризованным простонародьем (в смысле пролетариата устроенного, признанного) и *люмпен-пролетариатом*, то есть в строгом смысле маргинализованным пролетариатом, про-

летариатом, выброшенным за пределы пролетариата. Главный разрыв — между рабочим меньшинством и основной рабочей массой, то есть простонародьем, которое пролетаризируется, но ведь представитель этого простонародья — это же рабочий, что пришел из деревни, а он не проходимец, не грабитель и не шпана.

М. Фуко: По-моему, в том, что я только что сказал, я нигде не пытался показать, что именно тут было основное противоречие. Я только очертил определенное число причин и следствий и попытался показать, как они накладываются друг на друга и каким образом пролетариат вплоть до известного момента мог мириться с моральной идеологией буржуазии.

Виктор: Ты утверждаешь, что это только одна причина среди ряда иных, что это не главное противоречие. Но все твои примеры, вся история механизмов, кототрые ты описываешь, тяготеет к тому, чтобы приписать большую значимость именно этому противоречию. У тебя получается, что для пролетариата первая сделка с дьяволом заключалась в принятии «моральных» ценностей, посредством которых буржуазия воздвигала барьер между пролетариатом и непролетаризованной чернью, между честными работниками и проходимцами. Я же отвечаю — ни в коем случае. Ибо для рабочих ассоциаций первая сделка с дьяволом заключалась в принятии в качестве условия членства в них принадлежности к данной профессии или ремеслу, что как раз и позволило первым профсоюзам стать цеховыми организациями, которые не включали массу неспециализированных рабочих.

М. Фуко: Да, упомянутое тобой условие, несомненно, является самым главным. Однако ты видишь лишь то, что оно предполагает в качестве следствия: если рабочие, не

принадлежащие к какой-то профессии, не представлены в профсоюзах, то они тем более не являются пролетариями. Стало быть, если мы еще раз поставим вопрос: как функционировал судебный аппарат и система уголовного наказания вообще, то я отвечу: они всегда функционировали так, чтобы внедрять противоречия внутрь народа. Я не имею в виду (это было бы нелепо), что система наказаний вводила основополагающие противоречия, но я противостою представлению о том, что система уголовных наказаний была какой-то неопределенной надстройкой. Для существования разделений внутри современного общества она сыграла основополагающую роль.

Жиль: Я задаюсь вопросом, не представлены ли во всей этой истории два вида черни. Можно ли по-настоящему определить чернь как тех, кто отказывается быть рабочими, а особенно согласиться с вытекающим отсюда выводом, что у черни есть монополия на насилие, а рабочие, пролетарии в собственном смысле, проявляют скорее склонность к ненасилию? Не является ли это плодом буржуазного видения мира, в том, что оно описывает рабочих, как некое организованное сословие, и то же самое для крестьян, и т. д., а что касается остальных, то это — чернь, то есть мятежный остаток в этом утихомиренном и организованном мире, который является миром буржуазным и чье правосудие имеет обязанность внушить уважение к его границам? Но и сама чернь вполне могла бы оказаться пленником этого буржуазного взгляда на вещи, так сказать, сама утвердить себя как другой мир. И я не уверен, что из-за того, что она находится в плену у подобного видения, этот ее другой мир не окажется удвоением мира буржуазного. Конечно же, не полностью, поскольку у черни имеются свои традиции, но частично. К тому же имеет место еще и иное явление, ибо тот буржуазный мир, устойчивый в своих разделениях мир, в котором царствует из-

вестное правосудие, не существует. Разве за противостоянием пролетариата и черни, имеющей монополию на насилие, нет смычки между пролетариатом и крестьянством, и не с «благоразумным» крестьянством, но с крестьянством, находящимся в состоянии дремлющего бунта? Разве не смычка рабочих и крестьян прежде всего угрожает буржуазии?

М. Фуко: Я полностью с тобой согласен, когда ты говоришь, что нужно отличать чернь, какой ее видит буржуазия, от той черни, какая существует в действительности. Но ведь то, что мы до сих пор пытались увидеть, это способ функционирования правосудия. А уголовное правосудие было устроено не чернью, не крестьянством и не пролетариатом, но самой буржуазией в качестве важного тактического инструмента для проведения разделений, каковые она стремилась внедрить. И то, что этот тактический инструментарий не принимал во внимание подлинных возможностей революции, это просто факт, и, конечно же, благоприятный. Что, впрочем, естественно, поскольку именно потому, что буржуазия была буржуазией, она не могла осознавать реальных отношений и реальных процессов. Да и в самом деле, если говорить о крестьянстве, то мы можем сказать, что в XIX веке отношения между рабочими и крестьянами вовсе не являлись мишенью западной системы уголовного наказания, и складывается впечатление, что в XIX веке буржуазия к этим крестьянам питала достаточно большое доверие.

Жиль: Но если это так, то, возможно, что действительное решение вопроса о пролетариате и черни проходит через способность разрешить вопрос о единении народа, то есть о слиянии способов пролетарской борьбы с приемами крестьянской войны.

Виктор: Этим ты еще не разрешаешь вопроса о слиянии. Ведь существует также вопрос о приемах, свойственных «плавающим» категориям населения. Этот вопрос ты уладишь только с помощью армии.

Жиль: Это означает, что разрешение противостояния пролетариата непролетарскому простонародью предполагает атаку на государство, захват государственной власти. И поэтому мы тоже нуждаемся в народных судах.

М. Фуко: Если все, что здесь говорится, правильно, то борьба против органов правосудия является важной борьбой, я не говорю, что основной, но тем не менее столь же важной, сколь и правосудие при разделении между пролетариатом и простонародьем, которое буржуазия внедряла и поддерживала. Этот судебный аппарат оказывал особые идеологические воздействия на каждый из угнетаемых классов, и, в частности, на ту идеологию пролетариата, которая сделала его поддающимся влиянию определенного числа буржуазных представлений о справедливом и несправедливом, воровстве и собственности, преступлении и преступнике. Однако это вовсе не означает, что непролетаризованное простонародье оставалось стойким и непорочным. Наоборот, именно этой черни в течение полутора столетий буржуазия предлагала выбор: либо ты отправляешься в тюрьму, либо идешь в армию; либо ты отправляешься в тюрьму, либо едешь в колонии; либо ты садишься в тюрьму, либо поступаешь на службу в полицию. И тогда, когда это непролетаризованное простонародье оказывалось в колониях, оно становилось расистским, а когда поступало в армию — националистическим и шовинистическим. И оно становилось фашистским, когда служило в полиции. Подобные идеологические воздействия на простонародье всегда были конкретными и глубокими. Но и воздействия на пролетариат тоже были конкретными. И вся эта система в

некотором смысле очень изощренна и достаточно прочна, даже если основные связи и действительный ход развития буржуазия не видит.

Виктор: Из этого сугубо исторического спора становится понятным, что борьба против органов уголовного наказания создает относительное единство и что все, что ты описал как внедрение противоречий внутрь народа, представляет собой не главное противоречие, но только ряд противоречий, которые в борьбе против революции обладали большим значением *с точки зрения буржуазии*. Но, принимая во внимание то, что ты только что сказал, мы оказываемся теперь в самом сердце народного правосудия, которое по своему значению далеко превосходит значение борьбы против органов правосудия, ибо в том, чтобы набить морду мелкому начальнику, нет ничего общего с борьбой против судьи. То же относится и к крестьянину, который расправляется с землевладельцем. Вот это и есть народное правосудие, и оно выходит далеко за рамки борьбы с органами правосудия. Если в качестве примера мы обратимся к прошедшим годам, то увидим, что практика народного правосудия родилась задолго до великих битв с судебным аппаратом, что именно она их подготовила, ибо как раз первые акты незаконного лишения свободы, битье морд мелким начальникам и подготовили умы к великой борьбе против несправедливости и против органов правосудия, Гио[6], тюрьмы, и т. д. Ведь после Мая 1968-го произошло именно это.

Ты говоришь *grosso modo*[7]: у пролетариата имеется некая идеология, которая является буржуазной и усваивает буржуазную систему ценностей, противоположность между моральным и аморальным, праведным и неправедным, честным и нечестным, и т. д. А, стало быть, в среде пролетаризованного простонародья будто бы идет идеологическое вырождение, и в среде непролетарского простонародья такое же вырождение, проводимое разнообразными меха-

низмами, включающими его во все инструменты антинародного подавления. Или, еще точнее, образование объединяющей идеи, знамени народного правосудия — это борьба против отчуждения идей внутри пролетариата и у всех остальных, а стало быть, и среди этих «блудных» сынов пролетариата. Давай поищем формулировку, чтобы наглядно изобразить эту борьбу с подобными видами отчуждения, это слияние идей, исходящих от разрозненных частей народа, слияние идей, которое позволяет воссоединить части разделенного народа, ибо историю двигают не с помощью идей, а материальной силой, силой народа, который объединяется на улице. Для примера можно взять лозунг, который в первые годы оккупации выдвинула Коммунистическая партия, чтобы оправдать ограбление лавчонок, особенно на улице Бюси: «Хозяйки, вы вправе воровать у воров!» Вот это то, что надо. Ты видишь, как происходит слияние, ибо у тебя происходит не просто ломка буржуазных ценностей (воры и честные люди), но слом особого рода, потому что всегда и везде в бизнесе есть только воры. Это новое разделение. Вся чернь воссоединяется, ибо теперь это не воры, так как ворами как раз являются классовые враги. Вот почему я, к примеру, без колебаний заявляю: «Рив-Анри в тюрьму»[8].

Если мы посмотрим на вещи глубже, то революционное движение всегда оказывается слиянием в едином возмущении классов складывающихся с классами распадающимися. Но подобное слияние всегда происходит в совершенно конкретном направлении. Ибо массовой основой первой Красной Армии служили «бродяги», которых в полуколониальном и полуфеодальном Китае было много миллионов. И идеологические трудности, которые испытывала эта армия, касались как раз наемнической идеологии этих «бродяг». И тогда Мао со своей красной базы, где он был окружен, посылал воззвания к Центральному комитету партии, в которых говорилось примерно следующее: при-

шлите мне хотя бы троих настоящих кадровых работников с какого-нибудь завода, чтобы чуть-чуть уравновесить идеологию всех моих «босяков». Так как в войне с врагом явно недостаточно одной дисциплины, нужно еще уравновесить наемническую идеологию идеологией, которая идет с завода.

Красная Армия под руководством партии, то есть крестьянская война под руководством пролетариата, — это то горнило, которое сделало возможным слияние крестьянских классов, находящихся в состоянии распада, с классом пролетариата. Стало быть, чтобы у тебя было современное подрывное движение, то есть восстание, которое явилось бы первым этапом непрерывного революционного процесса, нужно, чтобы у тебя было и слияние под руководством заводского пролетариата и его идеологии бунтарских элементов, происходящих из непролетарского простонародья и пролетарской черни. Но у тебя идет напряженная классовая борьба между идеями непролетаризованной черни и идеями, которые исходят от пролетариата, причем вторые должны главенствовать. И тогда грабитель, ставший членом Красной Армии, больше не грабит. Прежде всего, его расстреляли бы на месте, если бы он украл хотя бы малюсенькую иголку, принадлежащую крестьянину. Другими словами, слияние происходит не через установление какой-то нормы или диктатуры. Я вернусь к своему первому примеру: действия народного правосудия, исходящие из всех народных слоев, претерпевших моральный или материальный ущерб со стороны классовых врагов, становятся широким движением, способствующим революции в умах и на практике, только если они приводятся в норму, и именно тогда формируется аппарат государства, аппарат, происходящий из самих народных масс, однако определенным образом от них отдаляющийся (хотя это не означает, что он порывает связь с ними). И некоторым образом этот аппарат играет роль третейского судьи, но не между масса-

ми и классовым врагом, а между противоположными представлениями в среде этих масс с целью разрешения в такой среде противоречий ради того, чтобы общая борьба против классового врага была более действенной, как можно точнее направленной.

Значит, в эпоху пролетарских революций мы всегда приходим к тому, что между массами и классовым врагом устанавливается государственный аппарат революционного типа, очевидно, и вместе с возможностью того, что этот аппарат когда-нибудь окажется репрессивным по отношению к массам. Подобно тому, как у тебя никогда не будет народных судов без народного контроля над этими судами, а следовательно, без возможности для масс их отзывать.

М. Фуко: Мне бы хотелось ответить тебе по двум пунктам. Ты говоришь: непролетаризованная чернь вступит в революционную борьбу именно под контролем пролетариата. Я полностью согласен. Но когда ты заявляешь, что это произойдет под руководством *идеологии пролетариата*, тут я спрашиваю тебя: что ты имеешь в виду под идеологией пролетариата?

Виктор: Под ней я имею в виду мысль Мао Цзэдуна.

М. Фуко: Ладно. Но ты согласишься со мной, что то, что в своей массе мыслят французские пролетарии, не есть мысль Мао Цзэдуна и тем более это не является какой-то революционной идеологией, призванной привести в норму это новое единство, созданное пролетариатом и маргинализованной чернью. Ладно, но ты согласишься со мной еще и в том, что те образцы государственного аппарата, которые достались нам по наследству от буржуазного аппарата, ни в коем случае не могут служить образцом для новых форм организации. Ведь суд, приносящий с собой идеологию буржуазного правосудия и модель отношений между судьей и

подсудимым, судьей и сторонами, судьей и истцом, которые навязываются буржуазным правосудием, по-моему, играл очень значительную роль в господстве буржуазного класса. И тот, кто говорит о суде, подразумевает, что борьба между представленными силами волей-неволей приостановлена, что принятое решение в любом случае не явится плодом этой борьбы, а будет итогом вмешательства какой-то власти, которая по отношению как к одним, так и к другим выступает как чужая и высшая, что власть эта находится между ними в нейтральном положении и что, следовательно, она может и в любом случае должна узнать, на чьей же стороне правосудие. Суд также предполагает, что для всех присутствующих сторон имеются общие категории (категории уголовные, такие, как воровство, мошенничество, либо категории моральные, такие, как честность или нечестность) и что присутствующие стороны согласны им подчиняться. Ибо именно всем этим буржуазия хочет убедить всех в справедливости правосудия, ее правосудия. И все подобные представления — это орудия, которыми пользовалась буржуазия в осуществлении своей власти. Вот почему меня так смущает идея о каком-то народном суде. И в особенности, если роль прокуроров или судей в нем берутся играть интеллектуалы, ибо как раз через посредничество интеллектуалов буржуазия распространила и навязала идеологические темы, о которых я рассказываю.

Настолько же, насколько подобное правосудие должно стать мишенью для идеологической борьбы пролетариата с непролетарской чернью, образцы этого правосудия должны стать для нового революционного государственного аппарата поводом к самому большому недоверию. Так что есть две формы, с которыми ни в коем случае не должен мириться этот революционный аппарат: бюрократия и органы правосудия, подобно тому, как в нем не должно быть места ни для какой бюрократии, при нем не должно

быть и суда, ибо суд — это бюрократия правосудия. И если ты захочешь бюрократизировать народное правосудие, ты придашь ему облик суда.

Виктор: И как ты его нормализуешь?

М. Фуко: Отвечу тебе, наверное, шуткой: это надо придумать. Массы (пролетариев или простонародья) на протяжении столетий слишком настрадались от этого правосудия, чтобы мы навязывали им еще и его старую форму, даже с новым содержанием. Ведь против такого правосудия они боролись со времен Средневековья. Да и Французская революция, в конце-то концов, была восстанием против судебной власти. И первое, что она уничтожила, был судебный аппарат. И Коммуна также была глубоко антисудебной.

Массы найдут способ разрешить проблему тех своих врагов, кто индивидуально или коллективно причинил им зло, найдут способы нанести ответный удар — от наказания до перевоспитания, — минуя форму суда, которой, как в Китае — не знаю, но в нашем обществе в любом случае необходимо избегать.

Вот почему я против народного суда как торжественной, синтетической формы, предназначенной для того, чтобы воссоединить в себе все формы борьбы против правосудия. Для меня это означает вновь наделять силой некий образ, слишком многое привносящий с собой от идеологии, навязанной буржуазией, с вытекающими из нее разделениями между пролетариатом и непролетаризованной чернью. Сегодня это опасное орудие, потому что оно будет работать как образец, и еще более опасным оно станет позднее, внутри революционного государственного аппарата, потому что в него проникнут формы правосудия, которые несут в себе опасность восстановления подобных разделений.

Виктор: Я тебе отвечу чем-то вроде провокации: вероятно, социализм придумает что-то другое, кроме цепей. И потому, когда говорят: «Дрейфуса[9] в колодку!», то в этом присутствует некая выдумка, потому что Дрейфуса не станут сажать в колодку, но сам этот намек на прошлое (колодка) говорит о возможной изобретательности. Наглядный пример давнишней мысли Маркса о том, что новое всегда родится из древнего.

Вот ты говоришь: массы придумают. Но ведь нужно решать вопрос практический, злободневный. Я согласен с тем, чтобы все *формы* народного правосудия были обновлены, чтобы больше не было ни стола, ни мантий. Но останется орган нормализации. Вот что мы называем народным судом.

М. Фуко: Если ты определяешь народный суд как орган нормализации (мне бы хотелось выразиться точнее: орган политического разъяснения), исходя из которого действия народного правосудия могут интегрироваться в политическую линию пролетариата, то я полностью согласен. Но у меня возникает затруднение в том, чтобы называть этот орган «судом».

Я, как и ты, думаю, что в действии правосудия, которым отвечают классовому врагу, нельзя полагаться на какую-то сиюминутную спонтанность, не обдуманную, не включенную в совместную борьбу. Надо найти формы для развития той потребности в ответном ударе, которая на самом деле присутствует в массах, посредством обсуждения, сбора сведений... Но в любом случае суд с его тройственным разделением между двумя сторонами и независимой инстанцией, решающей исходя из правосудия, существующего в себе и для себя, для прояснения, для политического развития народного правосудия мне кажется чрезвычайно пагубным образчиком.

Виктор: Если бы завтра созвали Генеральные Штаты, где были бы представлены все группы граждан, участвующих в борьбе, то есть комитеты борьбы, антирасистские комитеты, комитеты по наблюдению за тюрьмами, и т. д., словом, народ так, как он представлен сегодня, народ в марксистском понимании этого слова, ты был бы против, потому что это возвращало бы к старому образцу?

М. Фуко: Генеральные Штаты, по крайней мере, достаточно выступали как некое орудие, конечно же, не пролетарской революции, но революции буржуазной, причем вслед за этой буржуазной революцией, как нам хорошо известно, имели место революционные процессы. После Штатов 1357 года вот тебе Жакерия, а после 1789 — вот тебе 1793 год. Следовательно, это могло быть хорошим образцом. Но зато мне кажется, что буржуазное правосудие всегда работало на то, чтобы умножать противостояния между пролетариатом и непролетаризованной чернью. Вот почему это плохое средство, а не потому, что оно старое.

В самой форме суда все же есть следующее: обеим сторонам говорят: ваше дело не является заранее правым или не правым. Оно станет таковым лишь в день, когда это провозглашу я, потому что я сверюсь с законами или постановлениями, за которыми вечная правота. В этом сама сущность суда, но с точки зрения народного правосудия это совершенно противоречиво.

Жиль: Суд говорит две вещи: «Есть проблема». А затем: «Эту проблему, как третье лицо, решаю *я*, и т. д.». Но эта проблема — вопрос о захвате власти для того, чтобы вершить правосудие посредством разъединения народа; отсюда и вытекает необходимость представлять народное единство, вершащее правосудие.

М. Фуко: Ты хочешь сказать, что народное единство дол-

жно представлять или всячески проявлять то, что оно (временно или навсегда) завладело судебной властью?

Жиль: Я хочу сказать, что вопрос о суде в Лансе[10] не улаживается исключительно между шахтерами и Управлением шахтами угольного бассейна. Это интересует все классы народа.

М. Фуко: Необходимость утвердить подобное единство не нуждается в форме суда. Я бы сказал даже (немного утрируя), что в суде мы восстанавливаем определенный вид разделения труда. Ибо имеются те, кто судит (или делают вид, что судит) со всей возможной отрешенностью, ни во что не вовлекаясь. Этим подкрепляется представление, что для того, чтобы правосудие было справедливым, необходимо, чтобы оно исполнялось тем, кто находится в стороне от дела, то есть неким интеллектуалом, специалистом по идеальному. А когда вдобавок этот народный суд организуется интеллектуалами, которые в нем председательствуют и внимают тому, что, с одной стороны, говорят рабочие, а с другой — хозяева, и выносят вердикт: «Один невиновен, а другой виновен», ты имеешь полный набор всяческого идеализма, который через все это протаскивается. И когда мы хотим сделать из этого универсальный образец, чтобы показать, что это и есть народное правосудие, то, боюсь, более неподходящего образца нам просто не найти.

Виктор: Мне хотелось бы подвести итоги обсуждения. Первый итог: что акт народного правосудия есть действие, совершаемое массами (некоей однородной частью народа) против их непосредственного врага, подвергающегося как таковой...

М. Фуко: ...в ответ на конкретно причиненный ущерб.

Виктор: Сегодняшний перечень актов народного правосудия — это все подрывные действия, которые в настоящее время проводят различные слои народа.

Второй итог: переход народного правосудия к высшей форме предполагает установление нормы, цель которой — разрешать противоречия внутри народа, различить то, что по-настоящему справедливо, от того, что является сведением счетов и может быть использовано врагом для того, чтобы запятнать народное правосудие, внести в массы раскол, а значит, воспрепятствовать революционному движению. Согласны?

М. Фуко: Насчет понятия нормы я совсем не согласен. Я бы предпочел говорить, что акт народного правосудия может обрести свое полное значение, лишь если он прояснен политически и контролируется самими массами.

Виктор: Действия народного правосудия позволяют народу приступить к захвату власти, когда они вписываются в некую слаженную совокупность; то есть, когда они направляются политически, заботой этого руководства должно стать, чтобы оно не оказалось внешним по отношению к движению масс, чтобы народные массы объединялись вокруг него. Вот что я называю установлением норм, установлением новых государственных органов.

М. Фуко: Предположим, на каком-нибудь заводе происходит столкновение между рабочим и начальником, и этот рабочий предлагает товарищам совершить ответное действие. Это будет настоящим актом народного правосудия, лишь если его цель, его возможные результаты включены в совместную политическую борьбу рабочих этого завода...

Виктор: Да, но, прежде всего, нужно, чтобы это действие было *справедливым*. А это предполагает, что все

рабочие согласны на то, чтобы заявить, что начальник мерзавец.

М. Фуко: Но это предполагает дискуссию рабочих и принятое сообща решение до перехода к действию. Я не вижу здесь зародыша государственного аппарата, и тем не менее единичная потребность в отпоре преобразована в акт народного правосудия.

Виктор: Это вопрос о стадиях. Сначала возмущение, потом подрывные действия, а уж затем революция. На первой стадии то, что ты говоришь, справедливо.

М. Фуко: Мне кажется, что для тебя только существование государственного аппарата может преобразовать желание отпора в акт народного правосудия.

Виктор: На второй стадии. На первой стадии идеологической революции я за грабеж, я за «крайности». Нужно раскрутить палку в обратном направлении, и нельзя перевернуть мир, не разбив яиц...

М. Фуко: Самое главное, надо сломать палку.

Виктор: Это будет потом. Вначале ты говоришь: «Дрейфуса в колодку», а затем разбиваешь оковы. На первой стадии ты можешь иметь акт отпора начальнику, который будет актом народного правосудия, даже если весь цех не согласен, потому что всегда есть стукачи, выслуживающиеся, и к тому же маленькая горстка рабочих, искалеченных представлением о том, что «это все-таки начальник». Даже если будут иметь место крайности, даже если его отправят в больницу на три месяца, тогда как он заслуживает только двух, это акт народного правосудия. Но когда все эти действия примут вид движения функционирующего народ-

ного правосудия (то, что для меня имеет смысл лишь путем создания народной армии), у тебя будет установление нормы, революционного государственного аппарата.

М. Фуко: Я это вполне понимаю на стадии вооруженной борьбы, но вовсе не уверен, что впоследствии для того, чтобы народ вершил правосудие, будет абсолютно необходимо существование какого-то судебного государственного органа. Ибо опасность как раз и заключается в том, что судебный государственный аппарат возложит на себя заботу об актах народного правосудия.

Виктор: Давай ставить лишь вопросы, которые нужно решать сегодня. Поговорим о народных судах во Франции не во время вооруженной борьбы, но на нашем этапе, на этапе идеологической революции. Одной из ее характерных черт является то, что посредством возмущений, подрывных действий и актов правосудия она умножает настоящие виды параллельной власти. И это именно параллельная власть в строгом смысле, то есть та, что выворачивает лицевую сторону наизнанку, с тем глубоко подрывающим значением, что именно мы являемся истинной властью, что именно мы выворачиваем вещи на лицевую сторону и что существовавший до этого мир и был вывернут наизнанку.

Я говорю, что одно из деяний параллельной власти среди ряда других заключается в том, чтобы в противовес буржуазным судам создавать суды народные. При каких обстоятельствах это оправдывает себя? Отнюдь не для свершения правосудия внутри какого-нибудь цеха, где ты видишь противостояние масс и непосредственного классового врага; при условии, что массы поднимутся на борьбу против этого врага, правосудие может осуществляться прямо. Ибо речь идет о приговоре начальнику, но вовсе не о суде. Имеются два участника, и это улаживается между ними, но с идеологической нормой: мы правы, а он — мерзавец.

Сказать, это негодяй, значит установить норму, которая определенным образом воспроизведет, но только для того чтобы их ниспровергнуть, систему буржуазных ценностей: проходимцы и честные люди. Именно так это воспринимается на уровне масс.

В условиях города, где у тебя есть разнородные массы и где нужно, чтобы некая идея (например, судить полицию) их объединила, где, следовательно, ты должен добиться истины, добиться единения народа, этим может явиться яркое деяние параллельной власти, которая установит народный суд в противовес постоянным сделкам между полицией и судами, вводящими свои грязные делишки в качестве нормы.

М. Фуко: Ты говоришь: победа в том, чтобы осуществлять некую параллельную власть против или вместо существующей власти. Когда рабочие «Рено» хватают бригадира и суют его под машину, приговаривая: «Теперь надо и тебе завинтить гайки», — то все прекрасно. Они действительно осуществляют некую параллельную власть. В случае суда нужно задаться двумя вопросами: что же в точности будет означать осуществление параллельной власти над правосудием? И какова в действительности та власть, которую осуществляют в таком народном суде, как суд в Лансе?

В отношении правосудия борьба может принять несколько форм. Во-первых, можно ввести ее в его собственную игру. Можно, например, пойти и подать иск на полицию. Очевидно, что это не станет действием народного правосудия, ибо это ловушка буржуазной юстиции. Во-вторых, можно вести партизанские действия против судебной власти и мешать ей осуществляться. Например, уклоняться от полиции, высмеивать суд, пойти и свести счеты с судьей. Все это партизанская война против судебной системы, но еще пока не встречное правосудие. *Встречным правосудием* была бы власть осуществлять в отношении того, кого

надо судить, но кто обыкновенно ускользает от правосудия, действие судебного типа, то есть схватить его лично, предать суду, позаботиться о том, чтобы найти судью, который его будет судить, соотносясь с определенными видами справедливости, и действительно осудит его на наказание, которое любой другой на его месте был бы обязан понести. Таким образом и было бы занято *место* правосудия.

На суде же, подобном суду в Лансе, осуществляют не власть встречного или параллельного правосудия, но прежде всего власть информационную: у класса буржуазии, у Управления каменноугольным бассейном, у инженеров отобрали сведения, в которых те отказывали массам. Во-вторых, народный суд позволил преодолеть монополию на информацию, которой пользуется власть, держащая в своих руках средства передачи информации. Стало быть, там осуществили два важных вида власти: власть знать истину и власть ее распространять. Это очень важно, но это все-таки не власть судить. Ибо ритуальная форма суда в действительности не репрезентирует тех видов власти, которые были осуществлены. Ведь когда осуществляют власть, нужно, чтобы способ, каким ее осуществляют (и который должен быть видимым, торжественным, знаменательным), отсылал лишь к той власти, действительно осуществляемой, а не к какой-то другой власти, которая в тот самый момент на самом деле не осуществляется.

Виктор: Твой пример встречного правосудия всецело идеалистичен.

М. Фуко: Вот именно, поскольку я думаю, что в строгом смысле встречного правосудия быть не может. Потому что правосудие в том виде, как оно действует в форме государственного органа, может иметь в качестве своей задачи лишь разделение масс внутри самих себя. А следовательно, представление о каком-то параллельном пролетарском

правосудии противоречиво, оно просто не может существовать.

Виктор: Если ты возьмешь суд в Лансе, то в данных обстоятельствах самое важное — не отобранная власть знать и распространять, а то, что мысль «Управление бассейном — убийцы» становится господствующим представлением, что она занимает в умах место идеи: «Виноваты типы, которые бросали бутылки с зажигательной смесью». *Я заявляю, что власть выносить неисполнимый приговор есть действительная власть, которая материально претворяется в идеологическом перевороте в умах людей, к которым она обращается.* Это не судебная власть, что само собой разумеется, ибо нелепо воображать какое-то там параллельное правосудие, поскольку нет возможности для существования параллельной судебной власти. Однако имеется параллельный суд, действующий на уровне революции в умах.

М. Фуко: Я признаю, что суд в Лансе представляет собою один из видов борьбы против судебной системы. Он сыграл важную роль. Ведь он развернулся в тот самый момент, когда имел место другой процесс, на котором буржуазия осуществляла свою власть судить по мере своих возможностей. В тот самый момент стало возможно критиковать слово за словом, факт за фактом все, что говорилось на том суде, чтобы выявить другую его сторону. Суд в Лансе был изнанкой того, что творилось в буржуазном суде, он выявлял на свет то, что там оставалось темным. Это мне кажется неким образцом, в совершенстве подогнанным для того, чтобы знать и сообщать то, что в действительности происходит, с одной стороны, на заводах, а с другой — в судах. То есть замечательным средством сбора и распространения сведений о том способе, каким в отношении рабочего класса осуществляется правосудие.

Виктор: Стало быть, мы пришли к согласию насчет третьего положения: есть некие действия параллельной власти, действия ответного процесса, народный суд в совершенно конкретном его значении, когда он действует как изнанка буржуазного суда, как то, что буржуазные газеты называют «пародией на правосудие».

М. Фуко: Я не думаю, что три высказанных тобою положения полностью представляют все наше обсуждение и пункты, по которым мы пришли к согласию. Собственно моя идея, которую я хотел вынести на обсуждение, состоит в том, что судебный аппарат буржуазного государства, воплощенный в видимой символической форме суда, имел в качестве главной задачи вводить и умножать противоречия внутри масс, главным образом между пролетариатом и непролетаризованной чернью, и что именно поэтому формы этого правосудия и идеология, связанная с ним, должны стать мишенью для нашей сегодняшней борьбы. А вся моральная идеология (ибо что такое наша мораль, если не то, что непрестанно возобновлялось и утверждалось приговорами судов), эта моральная идеология, точно так же как и виды правосудия, используемые буржуазным аппаратом, должны быть подвергнуты самой строгой критике...

Виктор: Но в отношении морали ты также исходишь из параллельной власти: дескать, вор — это не тот, про кого думают...

М. Фуко: Тут проблема становится очень сложной, поскольку вор и воровство существуют лишь с точки зрения собственности. В заключение я скажу, что новое использование такой формы, как форма суда, со всем, что она подразумевает (положение судьи как третьей стороны, ссылку на право или на справедливость, приговор, подлежащий обязательному исполнению), следует также процедить

сквозь очень строгую критику, и я со своей стороны вижу его подходящее использование лишь в том случае, когда мы сможем параллельно буржуазному судебному процессу вести свой встречный процесс, который выявляет как обман всю истину другого процесса, а его решения изобличает как злоупотребления власти. Однако помимо подобного положения я вижу тысячи возможностей, с одной стороны, для партизанских действий по отношению к судебной системе, а с другой — для актов народного правосудия и для того, чтобы ни те ни другие не проходили через форму суда.

Виктор: Я полагаю, что мы пришли к согласию относительно систематизации живой практики. А теперь, возможно, чтобы мы не забрались в глубь философских разногласий...

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Sur la justice populaire. Débat avec les maos (беседа с Жилем и Виктором; 5 февраля 1972) // Les Temps modernes. № 310. А также: Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie. 1972, июнь. С. 355—366.
2. Право сеньора распоряжаться имуществом после смерти вассала. — *Прим. ред.*
3. Последний комендант Бастилии. — *Прим. ред.*
4. Тем более (*лат.*). — *Прим. перев.*
5. *Ф. Энгельс.* Положение рабочего класса в Англии, глава 11.
6. Лицеист, задержанный во время одной из демонстраций.
7. В общих чертах (*лат.*). — *Прим. ред.*
8. Рив-Анри был замешан в политико-финансовой афере по ремонту парижских кварталов массовой застройки, по ремонту, который обернулся изгнанием населения.
9. Пьер Дрейфус, в то время генеральный директор Режи Рено.
10. 12 декабря 1970 года в Лансе (департамент Па-де-Кале) состоялся народный суд, организованный Красной взаимопомощью под председательством Эжени Камфэн, в роли прокурора выступал Ж.-П. Сартр.

После катастрофы в Фукьер-ле-Ланс (14 погибших) маоистские активисты забросали «коктейлем Молотова» контору местного Управле-

ния угольного бассейна. Народный суд в Лансе, который заседал до официального юридического процесса, вынес решение о виновности Управления угольного бассейна и его инженеров в катастрофе в Фукьере. Суд государственной безопасности оправдает маоистских активистов, за исключением одного, осужденного заочно.

Обвинительная речь Ж.-П. Сартра на народном суде напечатана в его книге: *Situations VIII*, Gallimard, 1972, p. 319ff.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ И ВЛАСТЬ[1]

М. Фуко: Один маоист говорил мне: «Я прекрасно понимаю Сартра, почему он с нами, почему он занимается политикой и ради чего он это делает, да и тебя я отчасти понимаю, хотя бы потому, что ты всё время ставил вопрос о заточении. Но вот почему политикой занялся Делёз, я, по правде сказать, совершенно не понимаю». Это заявление меня невероятно удивило, потому что мне это казалось достаточно ясным.

Ж. Делёз: Может быть, это оттого, что как раз теперь мы как-то по-новому осмысляем соотношение теории и практики. Ведь прежде мы понимали практику либо как применение теории, то есть как её следствие, либо, наоборот, как нечто, вызывающее теорию к жизни, то есть как то, что само создает образ грядущей теории. Так что в любом случае мы осмысливали их связь в виде тотализации того или иного рода. Но, быть может, теперь вопрос для нас ставится иначе. И отношения теории и практики оказываются намного более частными и фрагментарными. Ведь, с одной стороны, теория всегда локальна, соотнесена с определённой узкой областью, хотя и может находить себе применение и в совсем другой сфере, более или менее отдаленной от исходной области ее применения. Причем между связью по способу применения и связью по сходству существует большое различие. С другой стороны, как только теория углубляется в собственную область, она наталкивается на препятствия, на стены, на преграды, которые заставляют заменять ее другим типом дискурса (и именно этот иной тип дискурса в случае необходимости переносится на совсем другую область). Таким образом, практика оказыва-

ется совокупностью переходов от одного пункта теории к другому, а теория — переходом от одной практики к другой. Никакая теория не может развиваться, не наталкиваясь на какую-нибудь преграду, и, чтобы преодолеть эту преграду, нужна практика. Вот Вы, к примеру, начинали с того, что стали теоретически разбирать такое пространство заточения, как психиатрические лечебницы в капиталистическом обществе XIX века. Впоследствии это привело Вас к выводу о необходимости того, чтобы те самые люди, что находятся в заточении, сами стали говорить от своего имени, чтобы они осуществили какой-то переход (или же, наоборот, Вы-то и являлись точкой перехода по отношению к ним), а ведь эти люди находятся в тюрьмах, они помещены в тюрьмы. Тогда же Вы организовали группу по сбору сведений о тюрьмах как раз для того, чтобы создать такие условия, когда заключенные могли бы говорить сами за себя. И было бы совершенно неправильно утверждать, — как, видимо, считает тот маоист, — что Вы переходите к практике, применяя Ваши теории. Ибо здесь нет ни применения, ни плана реформирования, ни расследования в традиционном смысле. А имеется нечто совсем другое: система точек перехода в совокупности фрагментов и кусков, сразу и теоретических, и практических. Для нас теоретик-интеллектуал перестал быть субъектом, представителем чьей-то совести или олицетворением чьего-либо сознания. Ибо те, кто действует и борется, перестали быть представляемыми кем-либо, будь то партией или профсоюзом, которые, в свою очередь, присваивали бы себе право быть их сознанием. Так кто же говорит и кто действует? — Это всегда некое множество, даже в говорящей и действующей личности. Мы все *группки*. И потому представительства больше нет, есть лишь действие, действие теоретическое, действие практическое, находящиеся в отношениях перехода или сплетения.

М. Фуко: По-моему, то, что для интеллектуала занятие политикой было традиционно, обусловлено двумя вещами: его положением интеллектуала в буржуазном обществе, в системе капиталистического производства, в идеологии, которую оно производит или навязывает (когда он оказывается эксплуатируемым, ввергнутым в нищету, отверженным, «проклятым», обвиненным в подрывной деятельности, в имморализме и т. п.); и его собственным дискурсом в той степени, в какой он открывал определенную истину, находил политические отношения там, где их не замечали. Эти два вида политизации не были чужды друг другу, но они не обязательно совпадали. Существовал тип интеллектуала «проклятого» и тип интеллектуала-«социалиста». Эти два вида участия в политике в отдельные периоды насильственной реакции со стороны власти без труда совмещались — например, после 1848 года, после Коммуны, после 1940 года, — потому что интеллектуалы оказывались отверженными, преследуемыми как раз в ту пору, когда «вещи» представали во всей своей «истинности», в пору, когда нельзя было говорить, что король-то голый. И тогда интеллектуал говорил истину тем, кто её ещё не видел, и от имени тех, кто не мог её сказать, и отсюда вся его совестливость и красноречие.

Однако после недавних событий[2] интеллектуалы поняли, что массы ради знания в них уже не нуждаются. Дело в том, что массы сами прекрасно и отчетливо всё знают, знают даже намного лучше, чем интеллектуалы, и гораздо лучше могут это выразить. Однако существует система власти, которая этот дискурс и знание запрещает, перечеркивает и объявляет недействительными. Это власть, которая существует не только в органах высшей цензуры, но и очень глубоко и незаметно проникает во всю сеть общественных отношений. Так что сами интеллектуалы являются частью этой системы власти, да и сама идея, что они служат носителями «совести» или «сознания» и дискурса,

также является частью этой системы. И теперь роль интеллектуала состоит не в том, чтобы, пройдя «немного вперед» или слегка отодвинувшись «в сторону», высказывать за всех безмолвную истину, а скорее, наоборот, в том, чтобы бороться против всех видов власти там, где он сам представляет собой сразу и объект, и орудие: в самом строе «знания», «истины», «сознания», «дискурса».

Как раз там, где теория не будет выражать практику, толковать её, прилагаться к практике, она станет практикой. Но практикой локальной, практикой региональной, точечной, практикой, пользуясь Вашим выражением, не тотализующей. Это будет борьбой против власти, борьбой за то, чтобы выявлять и подрывать ее там, где она более всего невидима и коварна. Борьбой не за какое-то «овладение сознанием» (ибо уже давно сознание как знание обретено массами, а сознание как субъект захвачено, занято буржуазией), но за подрыв и захват власти, бок о бок со всеми, кто борется за неё, а не в отдалении, якобы нужном для того, чтобы их просвещать. «Теория» — это система такой борьбы на местах.

Ж. Делёз: Да, именно так, теория — это нечто вроде ящика с инструментами. Она не имеет ничего общего с означающим... Надо, чтобы она служила, чтобы она работала. И причем не ради себя. А если нет людей, чтобы ею воспользоваться, начиная с самого теоретика, который в таком случае перестает быть теоретиком, то это означает, что теория ничего не стоит или же ее пора ещё не пришла. Теорию не меняют, а делают из неё другие теории, и с её помощью получают другие, те, что хотят сделать. Любопытно заметить, что необычайно ясно выразил это автор, считавшийся чистым интеллектуалом, Пруст. Он говорил: пользуйтесь моей книгой как очками, направленными на внешний мир, и если одни вам не подойдут, то берите другие, сами найдите себе инструмент, который неизбежно станет инструментом

борьбы. Теория — не то, что тотализует, а то, что множится, и то, что множит. Коль скоро именно сама власть по своей природе действует посредством тотализации, обобщений, то Вы очень верно замечаете, что по самой природе теория направлена против власти. Как только теория проникает в ту или иную точку, она тут же наталкивается на невозможность оказывать хотя бы малейшее практическое воздействие, без того, чтобы что-то обязательно не взорвалось в совсем другой точке. Вот почему само понятие «реформы» оказывается столь глупым и лицемерным. Ведь реформирование или производится людьми, мнящими себя представителями и сделавшими своей специальностью говорить от имени других, и в этом случае реформа оказывается приспособлением власти, распределением власти, которое сопровождается усиливающимся подавлением, или же это будет реформа, которую отстаивают и требуют те, кого она касается, и таким образом она перестает быть реформой и становится революционным действием, которое, имея частный и конкретный характер, с необходимостью ставит под вопрос всю систему власти в целом. Это очевидно на примере тюрем, ибо самого крошечного, самого скромного требования заключённых оказалось достаточно для того, чтобы превратить в ничто псевдореформу Плевена. Если же маленьким детям удается донести свои протесты до начальства детского сада или даже просто задать свои вопросы, то этого уже оказывается достаточно, чтобы вызвать взрыв во всей системе образования. По сути дела, система, в которой мы живём, не может ничего вынести, и отсюда вытекает её неустранимая хрупкость в каждой точке и в то же время ее сила как всеохватывающего подавления. На мой взгляд, Вы были первым, кто как своими книгами, так и практической деятельностью научил нас одной из основополагающих вещей: что говорить за других — это подлость. Я хочу сказать, что мы высмеиваем представительство, везде говорим, что с ним покончено, но из подоб-

ного «теоретического» обращения не делается никакого практического вывода, а именно что теория требует, чтобы люди, которых что-либо затрагивает, на практике стали говорить сами за себя.

М. Фуко: Да, когда начинают говорить сами заключенные, оказывается, что у них есть и своя теория тюрьмы, и теория уголовного наказания, и теория правосудия. Именно этот вид речи против власти, этот контрдискурс, поддерживаемый заключёнными или теми, кого мы называем правонарушителями, имеет значение, а не теория *насчёт* преступности. Подобный вопрос о тюрьме — вопрос локальный и маргинальный, потому что через тюрьмы проходит не больше 100 000 человек в год, а во всей Франции сегодня есть 300 000 или 400 000 человек, прошедших через тюрьму. Однако этот маргинальный вопрос волнует людей. Я удивился, узнав, что вопросом о тюрьмах может интересоваться столько людей, которые никогда в тюрьме не были; удивился, узнав, что столько людей, которым не предназначался этот дискурс заключённых, в конце концов его услышали. Как это объяснить? Разве не потому, что, вообще-то говоря, карательная система — это форма, где власть в наиболее явном обличье показывает себя в качестве власти? Помещать кого-либо в тюрьму, охранять его в тюрьме, лишать его пищи, тепла, мешать ему выходить, заниматься любовью и т. д. — именно в этом заключается самое бредовое проявление власти, которое только можно вообразить. На днях я разговаривал с одной женщиной, которая побывала в тюрьме, и она сказала: «Подумать только, что меня в мои сорок лет однажды в тюрьме наказали, посадив на хлеб и воду». Что меня поражает в этом рассказе, так это не только почти детская несерьезность применения власти, но также и тот цинизм, с которым она осуществляется как власть, в своем самом архаичном, наивном и инфантильном виде. Ведь, в конце-

то концов, сажать кого-нибудь на хлеб и воду — это способ проучить нас, когда мы ещё только дети. Тюрьма — это единственное место, где власть может проявляться во всей своей наготе и непомерности и подыскивать себе моральное оправдание. «Ведь, осуществляя наказание, я совершенно права, потому что вы же знаете, что воровать или убивать нехорошо...» Именно это в тюрьме и восхищает: на сей раз власть перестает скрываться и маскироваться, а предстает как тирания, которая, будучи сама цинично доведена до самых мельчайших деталей, в то же самое время оказывается чистой и полностью «обоснованной», потому что может всецело формулироваться внутри некой морали, которая и обеспечивает рамки ее осуществления, и тогда ее грубое тиранство проявляется как беспристрастное господство Добра над Злом, порядка над беспорядком.

Ж. Делёз: Однако в не меньшей степени истинно и противоположное. Не только с заключёнными обращаются как с детьми, но и с детьми обращаются как с заключёнными. Дети оказываются жертвой инфантилизации и оглупления, которые вовсе им не присущи. И в этом смысле совершенно верно, что школы — это немного тюрьмы, а заводы — это почти совсем уже тюрьмы. Достаточно взглянуть на проходную «Рено». В других местах рабочим выдают три талона в день, чтобы сходить помочиться. Вы обнаружили текст XVIII века, принадлежащий Иеремии Бентаму, в котором как раз и предлагается реформирование тюрем, и от имени этой возвышенной реформы в нем выстраивается повсеместная круговая система, где образцом служит обновленная тюрьма и где одновременно мы переходим незаметно от школы к фабрике, от фабрики к тюрьме и обратно. В этом сущность реформаторства, *реформируемого представительства*. И напротив, когда люди берутся говорить и действовать от своего имени, они не

противопоставляют одно представительство, даже опровергаемое, другому, они не противопоставляют некое иное представительство ложному представительству власти. К примеру, мне помнится, Вы говорили, что нет никакого народного правосудия, направленного против официального, что это происходит на другом уровне[3].

М. Фуко: Я думаю, что за ненавистью, которую народ питает к правосудию, судьям, судам, тюрьмам, не следует видеть только представление о каком-то другом правосудии, лучшем и более справедливом, но прежде всего ощущение некоей исключительной точки, в которой власть *осуществляется* в ущерб народу. Борьба против судебной системы есть борьба против власти, но я не думаю, что это борьба против несправедливостей, против нарушений правосудия, за какое-то наилучшее функционирование судебных учреждений. И все-таки поразительно, что всякий раз, когда происходили возмущения, бунты, восстания, мишенью нападения наряду с аппаратом налогообложения, армией и другими формами власти оказывался судебный аппарат. Мое предположение, хотя это всего лишь гипотеза, состоит в том, что, например, во время Революции народные суды были для связанной с массами мелкой буржуазии средством, позволявшим ей возвратиться к борьбе против судебной системы. Для этого и была предложена система суда, полагающаяся на какое-то правосудие, которое якобы может быть справедливым, на судью, который якобы может вынести справедливый приговор. Сама же форма суда относится к той идеологии правосудия, которая является буржуазной.

Ж. Делёз: Если мы рассмотрим сегодняшнее положение, власть по необходимости обладает тотализующим видением. Я имею в виду то, что все современные многообразные виды подавления, с точки зрения власти, легко поддаются

тотализации: расовое подавление, направленное против иммигрантов, подавление на заводах, подавление в преподавании, подавление молодежи вообще. И единство всех этих форм не следует искать исключительно в реакции на Май 68-го, скорее оно связано с подготовкой и организацией нашего ближайшего будущего. Ибо у французского капитализма имеется огромная потребность в «маховике» безработицы, и он сбрасывает либеральную и патерналистскую маску полной занятости. Именно с этой точки зрения обнаруживается единство форм подавления: ограничение иммиграции, несмотря на то что эмигрантам мы даем самую тяжелую и невыгодную работу, подавление на заводах, поскольку речь идет о том, чтобы вновь привить французам «вкус» ко всё более сложному труду; борьба же против молодёжи и подавление в сфере образования происходят потому, что полицейское подавление становится тем более неприкрытым, чем меньшей оказывается потребность в молодежи на рынке труда. Все категории специалистов будут задействованы для того, чтобы осуществлять все более и более определенные полицейские функции: преподаватели, психиатры, разного рода воспитатели и т. д. Происходит и то, что Вы уже давно предсказывали и в осуществимость чего многие отказывались верить, а именно укрепление всех структур заточения. Перед лицом этой повсеместной политики власти мы наносим локальные ответные удары, предпринимаем активные и иногда превентивные меры защиты. Нам не следует сводить воедино то, что тотализуется лишь на стороне власти и что мы смогли свести воедино на нашей стороне, лишь восстанавливая у себя представительские формы централизма и иерархии. Зато нам непременно надо установить косвенные связи, целую систему косвенных связей с народными низами. А это-то сделать всего труднее. Во всяком случае, для нас действительность вовсе не проходит через политику, понимаемую в традиционном смысле как соперничество за власть и рас-

пределение власти, которой занимаются так называемые «представительские» организации типа Французской коммунистической партии или Всеобщей конфедерации труда. Для нас действительность — это то, что на самом деле происходит сегодня на заводе, в школе, в казарме, в тюрьме, в полицейском участке. Так что действие включает в себя некий вид информации, по природе своей совершенно отличной той, которую можно прочитать в газетах (вроде той информации, которую дает Агентство Печати Освобождения).

М. Фуко: Однако у нас нет трудностей в поиске соответствующих форм борьбы оттого, что мы ещё не знаем, что такое власть. Ведь, в конце-то концов, нужно было дождаться XIX века, чтобы узнать, что же такое эксплуатация; быть может, мы ещё не знаем, что такое власть. Не хватитит ни Маркса, ни Фрейда чтобы помочь нам познать эту столь загадочную вещь, одновременно и видимую, и невидимую, присутствующую и скрытую, инвестированную повсюду, которую мы называем властью. Ни теория государства, ни традиционный анализ государственных аппаратов не исчерпывают поля действия и осуществления власти. Перед нами великое неизвестное: кто осуществляет власть? И где она осуществляется? В настоящее время мы приблизительно знаем, кто эксплуатирует, куда уходят доходы, через чьи руки они проходят и куда они инвестируются вновь, тогда как власть... Хотя мы хорошо знаем, что власть удерживают отнюдь не правительства. Но понятие «правящего класса» не является ни достаточно ясным, ни достаточно проработанным. «Господствовать», «править», «управлять», «правящая группа», «государственный аппарат» и так далее — здесь существует целое взаимопереплетение и взаимодействие понятий, которое требует анализа. Аналогичным образом надо было бы узнать, до каких пределов, через какие передаточные механизмы и в

каких, часто самых ничтожных, инстанциях иерархии, контроля, надзора, запрета и принуждения осуществляется власть. Ибо повсюду, где есть власть, она осуществляется. И собственно говоря, никто не является её обладателем, но тем не менее она осуществляется всегда в определённом направлении, когда одни находятся по одну сторону, а другие — по другую, и мы не знаем, у кого она есть, но мы знаем, у кого ее нет. Если чтение Ваших книг (начиная с «Ницше» и до того, что я предвкушаю, будет напечатано в «Капитализме и шизофрении») явилось для меня столь значимым, так это потому, что они шли гораздо дальше простой постановки этого вопроса, и под этими заезженными темами смысла, означаемого, означающего, и т. д. наконец-то возникает вопрос о власти, неравенстве видов власти, об их борьбе. Всякая борьба разворачивается вокруг конкретного очага власти, одного из тех бесчисленных мелких очагов, каковым может оказаться какой-нибудь мелкий начальник, привратник в муниципальном доме, начальник тюрьмы, судья, работник профсоюза, главный редактор журнала. И если называть эти очаги, выявлять их, говорить о них публично есть форма борьбы, так это не потому, что никто до сих пор еще не осознаёт их, но потому, что взять слово по этой теме, взломать сеть институциональной информации, назвать, сказать, кто что сделал, указать мишень есть первое ниспровержение власти, первый шаг для других видов борьбы против власти. И если, к примеру, дискурс заключённых или тюремных врачей является борьбой, то это потому, что они, по крайней мере на одно мгновение, завладевают властью говорить о тюрьме, которая в настоящий момент захвачена только администрацией и её кумовьями-реформаторами. Дискурс борьбы не противопоставляет себя бессознательному — он противопоставляет себя тайному. На первый взгляд всё это кажется чем-то малозначительным. А если тут что-то есть? По поводу «скрытого», «вытесненного», «несказанного»

существует целый ряд двусмысленностей, позволяющих без усилий «подвергать психоанализу» то, что должно быть объектом борьбы. Может быть, устранить тайное труднее, чем бессознательное. Две темы, с которыми зачастую мы сталкивались ещё вчера: «Письмо — это вытесненное» или «Письмо есть подрывная деятельность», — по-моему, полностью выдают определённое число манипуляций, которые необходимо решительно изобличать.

Ж. Делёз: Что касается поставленного Вами вопроса, — нам хорошо видно, кто эксплуатирует, кто извлекает прибыль, кто управляет, однако власть пока является для нас чем-то более расплывчатым, — то я выдвину следующее предположение: марксизм, и главным образом именно он, поставил этот вопрос в терминах интереса (якобы власть удерживается правящим классом, руководствующимся своими корыстными интересами). Но тут внезапно мы сталкиваемся с вопросом: почему же происходит так, что люди, у которых вроде бы нет своего интереса, тесно смыкаются с властью, выклянчивают себе долю участия в ней? Быть может, это происходит потому, что в терминах *инвестиций* — столь же экономических, сколь и относящихся к языку бессознательного, корыстный интерес отнюдь не окажется определяющим словом, потому что есть инвестиции желания, объясняющие, почему мы при необходимости можем желать не против своего корыстного интереса, — поскольку интерес всегда следует туда и находится там, куда его помещает желание, — но желать каким-то более глубинным и рассеянным образом, чем то диктует интерес. Нужно согласиться с восклицанием Райха: «Нет, массы не были обмануты, в тот момент они жаждали фашизма!» Существуют инвестиции желания, создающие образ власти и повсюду его распространяющие, благодаря которым власть располагается как на уровне шпика, так и на уровне премьер-министра. Не существует естественной

и безусловной разницы между властью, которую осуществляет мелкий шпик, и властью, которую осуществляет министр. Именно природа инвестиций желания в общественном теле объясняет, отчего партии и профсоюзы, которые обладали или должны были обладать революционными инвестициями во имя классовых интересов, на уровне желания могут иметь пристрастия реформистские или даже совершенно реакционные.

М. Фуко: Как Вы говорите, отношения между желанием, властью и корыстным интересом сложнее, нежели мы себе обычно представляем, и вовсе не обязательно те, кто осуществляет власть, имеют корыстный интерес в ее осуществлении; а те, кто имеет интерес в ее осуществлении, вовсе ее не осуществляют, и желание власти разыгрывает между властью и интересом некую ставку, вдобавок единственную в своём роде. Бывает, что во времена фашизма массы желают, чтобы власть осуществляли определённые люди, некие люди, которые тем не менее не смешиваются с массами, поскольку власть будет осуществляться на них и им же в ущерб вплоть до собственной их смерти, их жертвоприношения, их истребления, и тем не менее они жаждут этой власти, они хотят, чтобы эта власть осуществлялась. Это взаимодействие желания, власти и интереса пока ещё мало понятно. Понадобилось продолжительное время, чтобы узнать, что такое эксплуатация. Что же касается желания, то нам только еще предстоит узнать, что же оно собою представляет. Но возможно, что те виды борьбы, которые ведутся сегодня, да к тому же все эти локальные, региональные, разрозненные теории, которые теперь в этих видах борьбы вырабатываются и, безусловно, составляют с ними единое целое, это начало открытия того, как осуществляется власть.

Ж. Делёз: В таком случае я вернусь к вопросу о том, что

современное революционное движение существует во множестве очагов, и это не его слабость и недостаток, потому что тотализация свойственна скорее власти и реакции. Например, Вьетнам — это потрясающий локальный контрудар. Но как построить сети, поперечные связи между этими разрозненными точками действия от одной страны к другой или внутри одной отдельно взятой страны?

М. Фуко: Та географическая разрозненность, о которой Вы говорите, означает, быть может, следующее: пока люди борются против эксплуатации, пролетариат не только ведёт борьбу, но и определяет цели, методы, места и орудия этой борьбы, и, стало быть, вступить в союз с пролетариатом это значит встать рядом с ним на его позициях, на его идеологии, это значит усвоить побудительные причины его борьбы. Это значит раствориться. Но если борьба ведется именно против власти, то в таком случае все те, над кем власть осуществляется как несправедливость, все те, кто ее считает нестерпимой, могут вступить в борьбу там, где они находятся, и исходя из их собственной деятельности (или бездеятельности). И вступая в эту борьбу, являющуюся их борьбой, цель которой они полностью сознают, а метод которой они сами могут определить, они вливаются в революционное движение. И, конечно же, в качестве союзников пролетариата, поскольку если власть осуществляется так, как она осуществляется до сих пор, то это происходит ради поддержания экономической эксплуатации. Они действительно служат делу пролетарской революции, борясь именно там, где их угнетают. Женщины, заключенные, солдаты-срочники, больные в больницах, гомосексуалисты теперь уже вступили в конкретную борьбу против того особого вида власти, принуждения, контроля, который над ними осуществляется. Ныне такие виды борьбы являются частью революционного движения при условии, что они радикальны, бескомпромиссны и очищены от рефор-

мизма, от стараний, направленных на то, чтобы обустроить ту же самую власть, ограничившись всего-навсего сменой хозяина. Эти движения связаны с революционным движением самого пролетариата в той мере, в какой ему предстоит низвергнуть все виды контроля и принуждения, что повсюду возобновляют ту же самую власть.

Итак, всеобщность борьбы осуществляется, безусловно, не в виде той тотализации, о которой Вы только что говорили, не в качестве теоретической тотализации под видом «истины». Форму всеобщности борьбе придает сама система власти, все виды осуществления и применения власти.

Ж. Делёз: Поэтому мы не можем прикоснуться к какой-либо точке приложения власти, чтобы не столкнуться с рассеянной совокупностью этих точек, которую отныне нельзя не хотеть низвергнуть, взорвать, пусть даже с помощью какого-то ничтожнейшего требования или протеста. Таким образом, всякая частная революционная оборона или всякое конкретное революционное нападение соединяются с борьбой рабочих.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов

1. Les intellectuelles et pouvoir (беседа с Ж. Делёзом, 4 марта 1972 года) // L'Arc, 49: Gilles Deleuze. 1972, 2-e trimestre. P. 3—10.

2. Имеются в виду события «красного мая» 1968 года во Франции. — *Прим. ред.*

3. Речь идет о беседе Фуко с А. Глюксманом и Б. Анри-Леви «О народном правосудии. Спор с маоистами». См. наст. изд., с. 19—65. — *Прим. ред.*

О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА. СПРАВЕДЛИВОСТЬ ПРОТИВ ВЛАСТИ[1]

Беседа с Н. Хомским и Ф. Элдерсом на французском и английском языках, проходившая в Высшей технической школе Эйндховена в ноябре 1971 года и записанная на нидерландском телевидении.

Ф. Элдерс: Дамы и господа, добро пожаловать на наше третье обсуждение в рамках Международного философского проекта. Сегодня вечером мы пригласили господина Мишеля Фуко из Коллеж де Франс и господина Ноама Хомского из Массачусетского технологического института. У двух этих философов существуют в их точках зрения некоторые совпадения, но также имеются и определённые расхождения. Может быть, их даже можно было бы сравнить с двумя рабочими, роющими в горе один туннель при помощи различных инструментов, каждый со своей стороны, и даже понятия не имеющими о том, что они скоро встретятся.

Они занимаются своим делом, привлекая новые идеи, они пытаются врыться как можно глубже, равным образом ввязываясь как в философию, так и в политику, и благодаря всем этим обстоятельствам мы, несомненно, окажемся участниками захватывающего спора.

Итак, не откладывая дела в долгий ящик, я обращусь к вечному и важнейшему вопросу: вопросу о природе человека. Ибо всем видам исследований о человеке, начиная с истории и заканчивая психологией и лингвистикой, приходится решать следующий вопрос: являемся ли мы продуктом разного рода внешних воздействий или же обладаем некой общей природой, благодаря которой мы признаём себя и друг друга в качестве людей?

Итак, к Вам, господин Хомский, я обращаю свой первый вопрос, ибо Вы часто пользуетесь представлением о природе или сущности человека, употребляя по этому поводу такие выражения, как «врождённые идеи» и «врождённые структуры». Так какие же доводы Вы черпаете из лингвистики для того, чтобы придавать столь важный статус понятию человеческой природы?

Н. Хомский: Я бы хотел начать с некоторых достаточно специальных рассуждений. Ибо тот, кто занимается исследованием языка, сталкивается с совершенно конкретной эмпирической трудностью. Он обнаруживает, что перед ним находится некий организм, скажем, говорящий взрослый, который уже приобрёл поразительное количество способностей, в частности, позволяющих ему выражать свою мысль и понимать слова других, и делать это каким-то таким образом, который я как раз и намереваюсь определить как в высшей степени творческий... ибо большая часть того, что какое-то лицо высказывает в своих разговорах с другим, — это новое, большая часть того, что понимается нами, — это также новое и обладающее лишь малым сходством с нашим опытом, и это новое поведение — не случайное обстоятельство, оно как-то так подогнано под эти положения, что это весьма трудно определить и описать точно. По сути дела, у него много общих признаков с тем, что можно было бы назвать способностью творить.

Индивид, который освоил эту сложнейшую совокупность способностей, в высшей степени сочленённую и организованную, которую мы называем знанием языка, пережил данный опыт, ибо во время его жизни на него воздействовало определённое число параметров и у него был непосредственный опыт языка.

Но если мы рассмотрим те составляющие, которыми он наконец распоряжается, то тогда мы окажемся лицом к лицу с совершенно определённой научной проблемой: как

объяснить расстояние, которое отделяет то малое количество совершенно посредственных сведений, получаемых ребенком, и системное, направленное вглубь познание, которое определённым образом проистекает из этих составляющих.

Более того, разным индивидам, имеющим совершенно различные переживания какого-то определённого языка, тем не менее как-то удаётся прийти к системам, чрезвычайно друг с другом совпадающим. Ведь системы, к которым двум говорящим на английском языке лицам удаётся прийти, отправляясь от совершенно разных переживаний, совпадают в том смысле, что по какому-то очень большому счёту то, что говорит один, другой понимает.

Точнее, и ещё более примечательно то, что мы являемся свидетелями того, как в широком наборе языков, а по сути дела, во всех языках, которые подвергались серьёзному изучению, системы, вытекающие из пережитых людьми переживаний, определяются действием неких точных границ.

Подобному примечательному явлению существует только одно возможное объяснение, и его я Вам несколько схематично представлю. Это предположение, согласно которому индивид в значительной степени вносит свой вклад в выработку общей структуры и, быть может, в конкретное содержание познания, каковые он в конечном счёте выводит из своего рассеянного и ограниченного опыта.

Ведь лицо, знающее какой-то язык, приобрело это знание в обучении какому-то ясно выраженному и детализированному схематизму, своего рода набору правил употребления. Или если пользоваться понятиями менее строгими, то, скажем, ребёнок начинает не с того, что говорит себе то, что он слышит из английского, французского или голландского языков, он начинает со знания, что дело идёт о каком-то человеческом говорении одного ясно выраженного

типа, от которого он едва ли может уклониться. Именно потому, что он исходит из некоего таким-то и таким-то образом устроенного и ограничительного схематизма, он и способен переходить от подобных разрозненных и скудных сведений к столь высоко организованному познанию. И я добавлю, что мы можем даже весьма далеко продвинуться в познании свойств этой познавательной системы (что я назову врождённой способностью говорить или инстинктивным познанием), которую ребёнок привносит в свой первый опыт языка. Таким образом, мы можем достаточно далеко продвинуться в описании системы, которая присутствует в нём, в его уме, тогда, когда он уже приобрёл это знание.

Я заявляю, что подобное инстинктивное познание, или, точнее, такой вот схематизм, позволяющий выводить сложное познание, отправляясь от весьма частичных сведений, является основной составляющей человеческой природы. Причём является составляющей основополагающей, потому что говорение на языке играет роль не только в сообщении, но и в выражении мысли, и во взаимоотношениях между индивидами, и я предполагаю, что то же самое будет подтверждено и в других областях мышления, познания и поведения человека.

Вот такая совокупность, такая схематическая масса врождённых организующих начал, которая направляет наше общественное, мыслительное и индивидуальное поведение, и есть то, что я имею в виду, когда обращаюсь к понятию человеческой природы.

Ф. Элдерс: Ну что ж, господин Фуко, когда я вспоминаю о Ваших книгах «История безумия» или «Слова и вещи», то у меня складывается впечатление, что Вы работаете совсем на другом уровне и что ваша цель совершенно противоположна. Могу представить, что подобный схематизм по отношению к человеческой природе Вы попытаетесь раз-

множить, разложив его по периодам. Что Вы на это скажете?

М. Фуко: Если Вас не затруднит, то я буду отвечать по-французски, ибо мой английский столь беден, что мне стыдно здесь к нему обращаться.

Правда, что я с некоторым недоверием отношусь к подобному представлению о человеческой природе и по следующей причине: я полагаю, что не все понятия или представления, которыми может пользоваться наука, обладают одной и той же степенью разработанности. И вообще, в научном дискурсе они не обладают ни тем же самым действием, ни тем же самым типом возможного употребления. Возьмём, например, биологию: какие-то понятия в ней служат задачам классификации, другие служат для дифференциации или анализа, какие-то нам позволяют описывать объекты в тканях, а иные, к примеру, выделяют такие составляющие, как наследуемые признаки, либо устанавливают роль рефлекса. В то же время существуют составляющие, которые играют роль в рассуждении и во внутренних правилах практики умозаключения. Но существуют также понятия пограничные, через которые научная деятельность сама себя обозначает, отличает себя от других видов деятельности, отграничивает свою область объектов исследования и определяет всю полноту своих грядущих задач. В течение известного периода подобную роль в биологии играло понятие жизни.

Едва ли в XVII и XVIII веках понятие жизни употреблялось для изучения природы, ведь живые создания природы классифицировались или не классифицировались в обширном иерархическом обзоре, который шел от минералов к человеку, причём разрыв между минералами и растениями или животными был относительно нечётким, и их положение нужно было эпистемологически раз и навсегда закрепить. Потому единственной вещью, которую прини-

мали в расчёт, и было закрепление их положений каким-то неоспоримым образом.

Однако в конце XVIII века описание и анализ этих созданий природы выявили благодаря весьма усовершенствовавшимся орудиям и новым приёмам исследования целую область предметов, поле связей и процессов, позволивших нам постичь особую роль, которую биология играет в деле познания природы. Можем ли мы утверждать, что само изучение жизни в конце концов сложилось в биологическую науку? И что понятие жизни отвечает за становление биологического знания? Я так не думаю. Мне кажется более правдоподобным то, что подобные превращения биологического познания в конце XVIII века произошли, с одной стороны, благодаря целому ряду новых понятий научного дискурса, а с другой стороны, дали рождение некоему представлению, такому, как понятие жизни, которое и позволило нам обозначить, определить и расположить среди других вещей этот тип дискурса. По моему мнению, понятие жизни является не *научным понятием*, а классифицирующим и дифференцирующим *эпистемологическим показателем*, действия которого оказывают определённое влияние на научные дискуссии, но не на их предмет.

Мне представляется, что понятие человеческой природы того же рода. Ведь вовсе не через изучение природы человека лингвисты открыли законы перестановки согласных, Фрейд — правила толкования сновидений, а культурные антропологи — структуру мифов. И мне кажется, что в истории познания понятие человеческой природы сыграло, по сути дела, роль некоего эпистемологического показателя для обозначения определённых видов рассуждения в связи (или в противовес) с богословием, биологией или историей. Мне было бы трудно признать в нём какое-то научное понятие.

Н. Хомский: Прежде всего, если бы мы были способны

через наличие определённых нервных сплетений точно описывать свойства познавательной структуры человека, которые позволяют ребёнку осваивать такие сложные системы, я бы нисколько не поколебался описать эти свойства как некую составляющую человеческой природы. Ведь существует некая неизменная биологическая составляющая, некое основание, на котором в данном случае зиждется осуществление всех наших умственных способностей.

Я бы хотел проследить далее ход вашей мысли, с которой я, однако, полностью согласен в том, что касается понятия жизни как понятия для биологических наук организующего.

Мне кажется, что можно было бы поразмышлять над вопросом (мы говорим здесь о будущем, а не о прошлом), могло бы понятие человеческой природы, — или врождённых организующих механизмов, или даже внутреннего мыслительного схематизма, в чём я не вижу разницы, но, подводя общий знаменатель, назовём его природой человека, — составить в биологии следующий этап, после того как жизнь для кое-кого достаточным образом оказалась определена, по крайней мере в умах биологов, что, однако, остаётся весьма неубедительным.

Другими словами и выражаясь более точно, нельзя дать биологическое или физическое объяснение, нельзя точно описать, отталкиваясь от физических понятий, которыми мы располагаем, способность ребёнка осваивать сложные системы познания и в дальнейшем пользоваться этим знанием свободно, многообразно и творчески.

Можем ли мы объяснить с помощью перевода на язык биологии и, в конечном счёте, на язык физики способность овладевать познанием и им пользоваться? Я не вижу никаких причин считать, что мы это можем, и, стало быть, дело в убеждённости части учёных, полагающих, что коль скоро наука объяснила столько вещей, то непременно объяснит и это.

В каком-то смысле можно было бы сказать, что речь идёт о некоторой разновидности вопроса о теле и духе. И если мы рассмотрим то, как наука проходила различные стадии и каким образом она в конце концов добралась до понятия жизни, очень долго бывшего для неё недоступным, то заметим, что зачастую (яркие примеры тому века XVII и XVIII) научные достижения оказывались возможными как раз потому, что расширялась сама область физической науки. Классический случай этого — силы гравитации, открытые Ньютоном. Ведь для картезианцев действие на расстоянии было понятием таинственным, да и в глазах Ньютона это было каким-то таинственным свойством, неясной сущностью, не имеющей отношения к науке. Но для следующих поколений действие на расстоянии совершенно естественным образом полностью вошло в саму науку.

Случилось так, что поменялось представление о теле, о том, что является физическим. Для строгого картезианца (если бы подобный индивид жил сегодня) поведение небесных тел было бы необъяснимым. Несомненно, что не было бы у него и объяснения явлениям, толкуемым с помощью представлений об электромагнитной силе. Однако благодаря расширению физической науки, которая включала в себя представления до того неприемлемые, совершенно новые идеи, становилось возможным постепенно вырабатывать всё более и более сложные структуры, охватывающие всё большее число явлений.

К примеру, безусловно неверно то, что физика картезианцев могла бы объяснять поведение элементарных частиц или представления о жизни.

Я думаю, что можно также поставить вопрос о том, включает ли в себя физическая наука, в том виде, в каком она нам известна сегодня, включая сюда и биологию, начала и представления, которые позволяют ей судить о врождённых умственных человеческих способностях и, на более

глубоком уровне, о возможности распоряжаться ими с той степенью свободы, которой обладают люди. Я не вижу никакой причины полагать, что биология или физика содержат в себе эти представления и что, может быть, для того, чтобы перейти на следующий этап, они должны сосредоточиться на этом организующем понятии и расширить свое поле для того, чтобы им овладеть.

М. Фуко: Да.

Ф. Элдерс: Я, наверно, попробую поставить более конкретный вопрос, исходя из обоих ваших ответов, так как боюсь, как бы это обсуждение не стало слишком специальным. У меня сложилось впечатление, что одно из главных различий между Вами происходит от вашего способа подходить к делу. Вас, господин Фуко, в особенности занимает то, как наука или ученые работают в данный период, тогда как господин Хомский более настойчиво затрагивает вопрос «почему»: почему мы обладаем языком? Не только то, как он действует, но и по какой *причине* мы им пользуемся? Мы можем попытаться прояснить это и как-то более обобщённо: Вы, господин Фуко, ограничиваетесь рационализмом XVIII века, тогда как господин Хомский соотносит это с такими понятиями, как свобода или способность творить.

Может быть, мы могли бы более наглядно и широко показать это на примерах из XVII или XVIII века.

Н. Хомский: Прежде всего, я должен сказать, что я толкую классический рационализм не как историк науки или историк философии, но как индивид, который владеет определённым количеством научных представлений и желает обнаружить то, каким способом люди на предшествующей стадии могли на ощупь пробиться к подобным представлениям, даже не давая себе в этом отчёта.

Можно было бы сказать, что я рассматриваю историю не как нечто антикварное, желая со всей тщательностью дать отчёт о мышлении XVII века (я ни в коей мере не хочу умалить заслуги этого вида деятельности, это просто-напросто не моё дело), но как некий любитель искусства, который изучает XVII век для того, чтобы открыть в нём вещи особо для него ценные, и взгляд, который он бросает на них, неизмеримо повышает ценность этих вещей.

Вовсе не вступая в противоречие с первым подходом, я думаю, что моя точка зрения вполне законна, и я полагаю, что вполне можно возвращаться к предшествующим этапам научной мысли, исходя из нашего сегодняшнего понимания, и схватывать то, как великие мыслители в пределах своей эпохи нащупывали подходы к понятиям и представлениям, которые они по-настоящему не осознавали.

Я, например, думаю, что подобным подходом может пользоваться кто угодно для того, чтобы разобраться в своём собственном мышлении. Без всякого желания уподоблять себя великим мыслителям прошлого, любой, кто угодно может...

Ф. Элдерс: А почему бы и нет?

Н. Хомский: Оценить...

Ф. Элдерс: А почему нет?

Н. Хомский: Очень хорошо, любой, кто угодно может оценить то, что он знает сегодня, и задуматься о том, что же он знал двадцать лет тому назад, и вспомнить, как он с трудом силился открыть что-то, что он смог уразуметь только к настоящему времени... если ему повезло.

Точно так же я думаю, что можно взглянуть на прошлое так, чтобы наше ви́дение не оказалось искажённым, и именно так я намереваюсь рассматривать XVII столетие.

Когда я обращаюсь к XVII и XVIII векам, меня поражает то, каким образом, например, Декарт и его ученики подошли к тому, чтобы определять ум как мыслящую субстанцию, независимую от тела.

Если Вы изучите их доводы, с которыми они настаивают на наличии этой второй субстанции, — ума, субстанции мыслящей, то окажется, что Декарту удалось убедить себя, неважно, справедливо или нет, что события мира физического и большей частью мира поведенческого и психологического (в частности, ощущение) объяснялись исходя из того, чем, как он полагал (заблуждаясь, как ныне думаем мы), является физика, а именно соударениями, происходящими между предметами, которые сталкиваются друг с другом, перемещаются и т. д.

Он убедился, что этот механический принцип позволяет ему объяснить определённое число явлений, но потом он заметил, что подобное возможно не всегда. И тогда он стал настаивать на наличии принципа, в связи с данным замыслом выступавшего как творческий, на принципе разума с его собственными свойствами. Впоследствии его ученики, многие из которых не считали себя картезианцами и были отъявленными антирационалистами, развили это понятие творения внутри определённой системы правил.

Я не стану вдаваться в подробности, но моё собственное исследование данной проблемы в конце концов привело меня к Вильгельму фон Гумбольдту, который, конечно же, не считал себя картезианцем, но также разработал представление о внутренней форме внутри совершенно отличной структуры, в иной исторический период, под совсем новым углом зрения, и причём, по моему мнению, весьма искусно, неопровержимо и по существу. Дело, по сути, касалось представления о свободном творении внутри некой системы правил. Вот почему он пытался разрешить некоторые из вопросов и трудностей, с которыми столкнулись картезианцы.

Ныне, в противовес многим своим коллегам, я полагаю, что решение Декарта постулировать наличие второй субстанции было, собственно, вполне научным, а вовсе не метафизическим. И многими своими сторонами оно напоминало интеллектуальное решение Ньютона, когда тот определил действие на расстоянии, и оно, если на то пошло, проникало в область сокрытого. Он выходил в ту область, которая превосходила рамки установившейся науки, и пытался её туда включить, разрабатывая теорию, в которой эти представления надлежащим образом были бы прояснены и объяснены.

В определении второй субстанции Декарт действовал сходным образом. Конечно же, он потерпел крах там, где преуспел Ньютон, он оказался не способен установить основания некой математической теории разума так же, как Ньютон и его ученики смогли заложить основы математической теории физических единиц, которые включали такие тёмные представления, как действие на расстоянии, а впоследствии электромагнитные силы и т. д.

Стало быть, перед нами стоит задача разработать, если угодно, математическую теорию ума, и я подразумеваю под этим некую теорию отвлечённую, тщательно выстроенную, ясно выраженную, которая будет иметь последствия для опыта и позволит нам судить, является ли теория правильной или ложной, благая или нет у неё направленность, и в то же самое время она будет обладать свойствами математической науки, строгостью, точностью и структурой, позволяющей нам извлекать из неё выводы, строить гипотезы и т. д.

Именно с такой точки зрения я пытаюсь рассматривать XVII и XVIII века для того, чтобы обнаружить там представления, которые, безусловно, там есть, хотя я, конечно же, признаю, что индивиды, о которых идёт речь, не смотрели на них таким образом.

Ф. Элдерс: Господин Фуко, я предполагаю, что как раз подобные идеи Вы подвергаете суровой критике?

М. Фуко: Нет... есть только одно или два маленьких исторических замечания. Я не хочу высказывать ничего против вашего анализа. Но мне бы хотелось добавить одну вещь: когда Вы говорите о какой-то способности творить, как её понимал Декарт, я начинаю сомневаться, не приписываете ли Вы ему некое представление, которое принадлежит его последователям или даже просто некоторым из его современников. Ведь, по Декарту, ум не очень-то способен творить. Он лишь видит, воспринимает, озаряется очевидностью.

Кроме того, главная трудность Декарта, которую он никогда так и не разрешил, не сумев с нею полностью справиться, заключалась в понимании того, как мы можем переходить от одного из этих ясных и отчетливых представлений, от одного из этих видов интуитивного знания к другому и какой статус придать очевидности этого перехода. И никакого творения ни в тот миг, когда ум, по Декарту, схватывает истину, ни при переходе от одной истины к другой я усмотреть не могу.

Как раз наоборот, что-то более близкое тому, что Вы пытаетесь отыскать, Вы, я полагаю, в то же самое время найдёте и у Паскаля, и у Лейбница, ибо как раз у Паскаля и во всём августинианском направлении христианской мысли Вы можете обнаружить изложенное иными словами представление о неком глубинном разуме, о каком-то духе, замкнутом внутри самого себя и испытывающем прикосновение чего-то бессознательного, который способен развернуть свои возможности через углубление в самоё себя. Вот почему Грамматика Пор-Рояля, на которую Вы ссылаетесь, мне представляется намного более августинианской, нежели картезианской.

Кроме того, и у Лейбница имеется нечто, что Вам, безус-

ловно, понравится: представление о том, что в глубине ума воссоединяется сеть логических отношений, которая в определённом смысле составляет рациональное бессознательное сознания, видимую, но ещё не прояснённую форму разума, которую монада или индивид мало-помалу развёртывает и благодаря которой он включает в себя весь мир целиком.

Вот в чём я позволил бы себе совсем незначительную критику.

Ф. Элдерс: Пожалуйста, одну минуточку, господин Хомский. Не думаю, что столь уж необходимо проводить историческую критику, однако нам бы хотелось послушать Ваше мнение насчёт этих основополагающих понятий...

М. Фуко: Но наши основополагающие мнения могут быть изложены лишь на основании точных разъяснений, подобных предыдущим.

Ф. Элдерс: Да, замечательно. Однако мне вспоминаются некоторые отрывки из вашей «Истории безумия», где Вы описываете XVII и XVIII века с точки зрения подавления, устранения и исключения, тогда как для господина Хомского этот период преисполнен способности творить и индивидуальности.

Почему в эту эпоху начали существовать психиатрические больницы? Я думаю, что это вопрос основополагающий...

М. Фуко: ...конечно же, ради способности творить!

Но я не знаю, может быть, господин Хомский желает поговорить об этом...

Ф. Элдерс: Нет, нет, продолжайте, прошу Вас!

М. Фуко: Мне бы просто-напросто хотелось сказать вот что: в исторических исследованиях, которые мне удалось провести или которые я попытался проделать, я, несомненно, уделял слишком мало места тому, что Вы называете творческой одарённостью индивидов, их склонностью творить, их способностью придумывать научные понятия, теории или истины.

Однако я полагаю, что моя задача была отлична от задачи господина Хомского. Ведь господин Хомский боролся против лингвистического бихевиоризма, который для творческой способности говорящего субъекта не оставлял почти никакого места, ибо последний оказывался своего рода плоскостью, мало-помалу накапливающей сведения, которые он затем только согласовывал.

В области истории наук или, возьмём ещё шире, истории мышления стояла совсем иная задача.

Уже на протяжении долгого времени история познания пыталась соответствовать двум требованиям. Прежде всего, требованию *атрибуции*: каждое открытие должно было быть не только размещено в пространстве и датировано во времени, но и кому-то приписано, оно должно было иметь изобретателя, ибо кто-то же должен был быть за него ответственным. Явления общие или коллективные, которые по определению не могли быть приписаны никому, как правило, обесценивались, и по обыкновению их описывали такими словами, как «обычай», «склад ума», «веяния», и им отводилась отрицательная роль неких уз по отношению к «подлинному своеобразию» изобретателя. Короче, всё это связано с принципом суверенности субъекта, налагаемым на историю познания. Второе требование, однако, позволяет спасать не субъекта, но истину, ибо для того, чтобы та не была подточена историей, необходимо, чтобы истина не создавалась в истории, но только лишь открывала себя в ней, будучи сокрытой от людских глаз, до поры до времени недоступной, и ожидающей, притаившись во тьме, пока

её не откроют. Таким образом, по своей сути, история истины оказывается историей её постоянного запаздывания, её провала или же историей исчезновения препятствий, которые вплоть до сегодняшнего дня мешали ей выйти на свет. Историческое измерение познания всегда отрицательно по отношению к истине.

Нетрудно понять, как согласуются эти два требования: явления коллективного порядка, общего мышления, предрассудки, связанные с мифами некоего периода, представляют собою препятствия, которые субъект познания должен преодолеть для того, чтобы наконец достичь истины; для того чтобы открывать, он должен занять отстранённое положение. На каком-то определённом уровне всё это, как кажется, придаёт истории науки даже некоторую романтику — романтику одиночества человека истины, изначальной самобытности, которая через историю и несмотря на неё вновь обретает своё начало. Я думаю, что в самой основе дело в том, что на историю познания накладывается теория познания и субъект познания.

А если просто понять, что связь субъекта и истины была всего-навсего неким следствием познания? Что если понимание являлось сложным, множественным, не индивидуальным, не подчинённым субъекту образованием, осуществлявшим действия истины? В таком случае следовало бы вернуть положительный образ всему тому измерению, которое отвергла история науки, и рассматривать производящую способность познания как деятельность коллективную, помещая индивидов и их познание внутри развития знания, которое в какой-то отдельный период существует согласно определённым правилам, которые можно выявить и описать.

Вы скажете мне, что все марксистские историки науки этим уже давно занимаются. Но когда мы присмотримся, как они работают с этими явлениями и, в частности, к тому, как они противопоставляют науке понятия сознания

и идеологии, мы, в конце концов, поймём, что они в большей или меньшей степени оторвались от теории познания.

Я же со своей стороны поглощён главным образом тем, что пытаюсь заменить в познании историю открытий перестройками понимания. А стало быть, по крайней мере с виду, моё мнение по поводу творческой способности полностью отлично от мнения господина Хомского, ведь моя задача состоит в том, чтобы редуцировать дилемму познающего субъекта, тогда как его я поздравляю с тем, что он вновь выдвигает дилемму субъекта говорящего.

Но если он смог обратиться к этому субъекту вновь, если он его так описывает, то это потому, что такое стало возможным. На протяжении долгого времени лингвисты рассматривали язык в качестве системы, имеющей коллективную значимость. Понимание же в качестве собирательной совокупности правил, допускающей тот или иной тип познания, осуществляющегося в определённый период, вплоть до настоящего времени почти не изучалось. Тем не менее оно несет в себе несколько положительных черт. Возьмём, например, медицину конца XVIII века: перечитайте-ка двадцать медицинских трудов, неважно каких, с года, скажем, 1770-го по 1780-й, затем двадцатку других, года с 1820-го по 1830-й, и я Вам, совершенно не просчитывая, скажу, что за сорок или пятьдесят лет поменяется всё: и то, о чём говорили, и то, как об этом говорили, и, конечно же, не только лекарства, не только болезни или их классификация, но сам взгляд на вещи. Кто за это был ответственным? Кто был автором этого? Слишком надуманно заявлять в ответ, что это был Биша или даже первые поборники клинической анатомии. Ибо дело в коллективной и сложной перестройке осуществления правил медицинского понимания. И подобная перестройка отнюдь не была явлением отрицания, упразднением неблагоприятного, устранением помехи, исчезновением предрассудков, отказом от старых мифов, отречением от иррациональных убежде-

ний ради наконец-то свободного выхода к опыту и разуму. Всё это представляет собой приложение совершенно новой *когнитивной сети*, с её собственными предпочтениями и исключениями, новый спектакль со своими собственными правилами, развязками и пределами, со своей собственной внутренней логикой, со своими сильными сторонами и со своими упущениями, то есть со всем тем, что приводит, в конце концов, к изменению первоначальной точки зрения. Как раз в этом-то действии и состоит понимание. Когда мы берёмся за изучение истории познания, то видим, что имеется два направления исследования: согласно первому, мы должны показать, каким образом, в каких условиях и по какой причине понимание видоизменяется в своих собственных видообразующих правилах, не проходя через самобытного «изобретателя», открывающего «истину», согласно второму, нам нужно показать, каким образом действие правил понимания может производить у индивида новое и небывалое знание.

Здесь моя работа с её несовершенными методами, обнаруживая своё подчинённое положение, совпадает с замыслом господина Хомского: благодаря нескольким определённым составляющим те неизвестные тотальности, которые ещё никогда прежде не появлялись, могут быть выявлены индивидами. Чтобы разрешить эту трудность, господину Хомскому придётся вновь ввести дилемму субъекта в область грамматического анализа. Чтобы разрешить подобную трудность в той исторической области, которая имеет отношение ко мне, приходится делать противоположное, а именно: привносить ви́дение понимания, его правил, его систем, его совокупных преобразований в ход индивидуального познания. Здесь и там вопрос о способности творить не может решаться одинаковым образом, или, скорее, не может выражаться в тех же самых словах, принимая во внимание дисциплины, в которые он помещается.

Н. Хомский: Я думаю, что мы слегка расходимся по причине различного употребления самого понятия креативности. На самом деле я его употребляю весьма по-особому, а стало быть, именно мне придётся за это отвечать. Ведь когда я завожу разговор о творческой способности, я не приписываю этому понятию того ценностного представления, которое обычно ему придаётся. Ибо когда люди упоминают о способности к научному творчеству, то соотносятся, к примеру, с достижениями человека масштаба Ньютона. Но применительно к тому, о чём я говорю, это обычное человеческое дело.

Я говорю о способности творить, о которой свидетельствует всякий ребёнок, столкнувшийся с новой для него обстановкой: он учится, как подобает её описывать, откликаться на неё, как это следует, учится говорить и думать о ней совершенно для него по-новому. Я думаю, что подобные действия можно определять как творческие, пусть они и не являются деяниями человека масштаба Ньютона.

Может быть, способность творить в науках или искусствах требует определённых дарований, которые не свойственны всей массе человечества и не являются частью обыкновенной способности к творчеству в повседневной жизни.

Я убеждён, что наука может стремиться к тому, чтобы включить в сферу своего рассмотрения субъекта способности к творчеству. Но я не верю, что в ближайшем будущем она будет в состоянии встретиться с истинной способностью к творчеству, с творением большого художника или великого учёного. У неё нет никакой надежды присвоить себе эти исключительные явления. Но сейчас я говорю только о самом низком уровне креативности.

В том, что касается Вашего взгляда на историю науки, я нахожу его совершенно справедливым, вносящим ясность и всецело приспособленным к тому типу занятий, которые

нам уготованы в психологии, в лингвистике и в философии духа.

Я думаю, что в ходе научных достижений последних столетий некоторые виды и предметы размышлений пресекались или отбрасывались. К примеру, подобная озадаченность способностью творить в её низком звучании, на которую я ссылаюсь, на самом деле существовала и у Декарта. Когда он говорит о разнице между попугаем, способным воспроизводить слова, и человеком, который в состоянии произносить новые изречения, соотнесённые с обстоятельствами, уточняя, что это отличительное свойство указывает на пределы физики и вовлекает нас, говоря нынешними словами, в науку о разуме, я думаю, что он соотносится как раз с тем видом креативности, который я и имею в виду, впрочем, я согласен с вашими замечаниями насчёт и других истоков подобных представлений.

Ведь на самом деле эти понятия, вся концепция организации структуры фразы, были отброшены в тот период великих достижений, который начался после сэра Уильяма Джонса и других, а также во времена развития всей сравнительной филологии вообще.

Однако в настоящее время я думаю, что мы можем оставить позади ту эпоху, когда нужно было притворяться или уверять, что эти явления не существуют, чтобы обратиться к чему-то другому. Ведь в нынешний период развития сравнительной филологии, а также, по моему мнению, структурной лингвистики, поведенческой психологии и всего того, что проистекает из эмпирической традиции в исследовании ума и поведения, представляется возможным отбросить подобные ограничения и обратить внимание на те предметы размышления, что оживляли в значительной степени мысль и умозрение XVII и XVIII веков, и ввести их в намного более широкую и глубокую науку о человеке, которая даст возможность играть более существенную роль (не приписывая им, конечно же, целостно-

го понимания) таким понятиям, как инновация, креативность, свобода и выработка новых понятий, новых элементов мышления и поведения в определённой системе правил и схематизмов. Всё это те представления, которые мы способны понять.

Ф. Элдерс: Могу ли я, прежде всего, попросить Вас не отвечать столь длинно? Когда Вы ведёте спор о творческой способности и свободе, я думаю, что одно из недоразумений, если они вообще возникают, происходит от того, что господин Хомский исходит из какого-то ограниченного числа правил с бесконечными возможностями их применения, тогда как Вы, господин Фуко, подчёркиваете неизбежность существования «сети» наших исторических и психологических детерминаций, которые накладываются и на тот способ, каким мы открываем новые идеи.

Может быть, мы можем всё это разрешить, анализируя не развитие науки, а ход нашего собственного мышления.

Когда Вы обнаруживаете какую-то новую существенно важную идею, господин Фуко, думаете ли Вы, относительно вашей личной творческой способности, что подобное событие является знаком освобождения, появления чего-то нового? Ведь, может быть, впоследствии Вы обнаружите, что всё это было ложным? Однако полагаете ли Вы, что творческая способность и свобода работают рука об руку в глубине вашей личности?

М. Фуко: Знаете ли, я не верю, что вопрос о личном опыте является столь уж важным...

Ф. Элдерс: Это почему же?

М. Фуко: ...в том вопросе, как он поставлен. Нет, я, конечно же, полагаю, что в самом деле существует большое сходство между тем, что сказал господин Хомский, и тем,

что пытаюсь показать я: иными словами, что на самом деле существуют только возможные изобретения, возможные инновации. Ведь только в порядке строго определённого языка или знания мы можем создавать что-то новое, используя ограниченное число правил, которые и определят приемлемость или грамматичность высказываний или которые в рамках данного знания определят научность сказанного.

Так вот, до господина Хомского лингвисты подробно останавливались в основном на правилах построения высказываний и гораздо меньше на той новизне, которую представляет собой всякое новое высказывание или выслушивание какого-то нового высказывания. Ибо в истории наук или истории мышления люди имели обыкновение обращать особое внимание на индивидуальное творчество и оставлять в стороне те виды общих и заурядных правил, которые негласно осуществляют своё действие во всяком научном открытии, всяком научном изобретении, как впрочем, и во всяком философском нововведении. И как раз в силу этого, когда я совершенно напрасно полагаю, что говорю что-то новое, я тем не менее на самом деле осознаю, что в высказываемом мною задействованы правила, причём правила не только лингвистические, но и эпистемологические, те, которые и определяют черты современного знания.

Н. Хомский: Я, возможно, постараюсь откликнуться на подобные замечания каким-то таким образом, чтобы суметь всё это разъяснить.

Давайте снова вспомним о ребёнке, который обладает некоторой схемой, предопределяющей тот род языка, которому он может научится. Хорошо... Развивая свой опыт, он очень быстро выучится тому языку, который является частью этого опыта или того, в который он включается.

Речь идёт о нормальном проявлении, о нормальном ум-

ственном действии, но действии в высшей степени творческом.

Если бы какой-нибудь марсианин обратил внимание на подобный процесс обретения разносторонней и сложной познавательной системы, действующей на основании смехотворно малого количества данных, он бы подумал, что речь идёт о каком-то колоссальном творческом и изобретательском свершении. И на самом деле, марсианин, я думаю, счёл бы это за какое-то большое достижение на том же основании, что и создание, скажем, определённого вида физической теории, основанной на тех ограниченных данных, что находятся в руках у физика.

Тем не менее, если этот предполагаемый марсианин заметил бы, что всякий нормальный ребёнок непосредственно исполняет это творческое действие без малейшего затруднения и точно таким же образом, тогда как нужны века усердия и таланта для того, чтобы постепенно удалось прийти к разработке некой научной теории, он логически сделал бы вывод, что структура познания, приобретаемая в случае языка, является для человеческого ума внутренней, тогда как структура физики непосредственно таковой не является. Наш ум построен не так, чтобы от наблюдения явлений мира в нём бы возникала физическая теория, а нам бы оставалось только её записывать и воспроизводить. Совсем не таким образом строится наш ум.

При всём при том я полагаю, что существует некая точка совпадения и что, может быть, полезно было бы поработать именно с ней, — ведь как случается, что нам удаётся все же выработать какую-то научную теорию? Если бы мы обратили внимание на то, насколько малой частью сведений располагали различные учёные, а также все другие одарённые люди, даже за какой-то длительный период времени для того, чтобы прийти к какой-то теории, более или менее глубокой и отвечающей требованиям опыта, то это поразило бы нас.

В самом деле, если бы эти учёные, включая и гениальных людей, не начинали свои изыскания с установления очень узких пределов для класса возможных научных теорий, то они бы не смогли осуществить в своём уме бессознательную спецификацию искомой научной теории, и тем самым скачок, приводящий к окончательному выводу, был бы невозможен. Точно так же если бы ребёнок не имел такого представления о человеческой речи, которое решительным образом ограничивает ее возможные образы, то индуктивный скачок от разнообразных сведений к знанию языка никогда бы не происходил.

Конечно же, процесс выведения познания, отправляясь от разнообразных данных, в области физики намного более сложен, намного более сложен и труден для такого организма, как наш, а также более растянут во времени и потому делает необходимым вмешательство одарённости, но в некотором смысле успех физической науки или биологии или любой другой дисциплины основывается на пути, подобном пути нормального ребёнка, открывающего структуру своего языка, ибо процесс этот *должен* исполняться на основе первоначального ограничения класса возможных теорий. Если бы мы с самого начала не знали, что к теории приводят только некоторые составляющие, какой-либо вывод был бы невозможен. Ведь сведения могут увлечь Вас неизвестно в каком направлении. А то обстоятельство, что наука сама сливается в единый поток и развивается, показывает нам, что изначальные ограничения и подобные структуры существуют.

И если мы действительно хотим развить теорию научного творчества или художественного, я думаю, что мы должны сосредоточиться как раз на той совокупности условий, которая, с одной стороны, ограничивает и сокращает пространство нашего возможного познания, а с другой — допускает обобщающий скачок к более сложным системам познания на основе чрезвычайно малого количества дан-

ных. И мне кажется, что подобный путь мог бы увенчаться созданием теории научной креативности либо решением каких-либо эпистемологических вопросов.

Ф. Элдерс: Ну что ж, даже если мы принимаем подобное изначальное ограничение со всеми его творческими возможностями, у меня складывается впечатление, что для господина Хомского правила и свобода не противоположны, а предполагают друг друга. Тогда как для Вас, господин Фуко, всё как раз наоборот. Какими же будут ваши доводы, чтобы в пользу этого? Ведь речь идёт об основном положении этого спора, и я надеюсь, что мы сможем его развернуть.

Или же поставим этот вопрос иначе: можете ли Вы представить себе какой-либо вид универсального познания без какой-нибудь формы подавления?

М. Фуко: Я, быть может, плохо уловил то, что сказал господин Хомский, но мне кажется, что здесь имеется одна маленькая проблема.

Я полагаю, что Вы говорите об ограниченном числе возможностей на уровне научной теории. Это верно, если вы ограничиваетесь каким-то достаточно кратким периодом. Но если вы рассмотрите более длительный период, то поразительным окажется как раз расширение возможностей посредством расхождений.

Долгое время люди думали, что науки, знание следуют какой-то определённой линии «прогресса», подчиняющейся закону «возрастания» и правилу схождения всех видов познания. Однако, когда мы видим, каким образом развилось европейское понимание, которое стало пониманием мировым и универсальным, исторически и географически, можем ли мы заявлять, что имел место именно рост? Я бы сказал, что, скорее, речь идёт о трансформации.

Возьмём, к примеру, классификации животных и расте-

ний. Сколько же раз, начиная со средних веков, они переписывались согласно совершенно различным правилам? В соответствии с определённой символической значимостью, в соответствии с естественной историей, в соответствии со сравнительной анатомией, в соответствии с теорией эволюции. И каждый раз подобное переписывание дает знание, полностью отличное по своим функциям, строению, внутренним связям. Тут в гораздо большей степени вы сталкиваетесь с законом расхождения, нежели возрастания. Я бы даже скорее сказал, что существуют многообразные способы делать одновременно возможными некое малое число знаний. И вследствие этого, с определённой точки зрения, всегда имеется некий избыток данных по отношению к системам, возможным для данного периода, необходимо приводящий к тому, что их реализуют именно в этих границах и в их недостаточности, что как раз и мешает тому, чтобы осуществлялась их творческая способность: с другой же точки зрения, с точки зрения историка, имеется некий избыток, некое разрастание количества систем, релевантных какому-то небольшому количеству данных, и отсюда происходит распространённое представление, что как раз открытие новых фактов и определяет движение в истории науки.

Н. Хомский: Я попытаюсь обобщить свою мысль. Я согласен с вашим пониманием научного прогресса, то есть я не верю, что это вопрос о накоплении новых знаний, принятии новых теорий и т. д. Я, скорее, думаю, что он следует описываемому Вами зигзагообразному пути, когда упускаются из виду определённые затруднения ради того, чтобы овладеть новыми теориями.

М. Фуко: И видоизменить то же самое познание.

Н. Хомский: Я думаю, что можно выдвинуть одно объяс-

нение. Грубо упрощая, мы можем предположить, что главные направления, которые я стану излагать, являются верными: всё складывается так, как будто в качестве человеческих существ, наделённых данной биологической организацией, мы в наших головах изначально располагаем каким-то определённым набором возможных интеллектуальных структур, возможных наук.

Если, по счастью, одна из сторон действительности обладает качеством одной из подобных структур в нашем уме, то тогда мы обладаем какой-то наукой; то есть к величайшему счастью структура нашего ума и структура какой-то стороны действительности совпадают достаточным образом для того, чтобы нам удалось развить какую-то понятную нам науку.

Ведь как раз подобная изначальная ограниченность наших умов, склонных к определённому виду науки, и обеспечивает огромное богатство и творческую силу научного познания. Важно подчеркнуть (и здесь я возвращаюсь к отношению между ограниченностью и свободой), что без таких ограничений мы бы не располагали возможностью творческого действия, ведущего от какого-то самого незначительного познания, какого-то самого ничтожного опыта к подобному развёртыванию в высшей степени сочленённых и усложнённых познаний. Ибо если было бы возможно всё, ничто не было бы возможно.

Как раз по причине подобного свойства нашего ума, состоящего в том, что мы не понимаем в подробностях, но начинаем воспринимать общим образом, который задаёт нам определённые возможные умопостигаемые структуры, и которое в ходе истории, исследования, опыта появляется или исчезает... как раз из-за такого свойства нашего ума прогресс науки и обладает тем хаотичным и неровным характером, который Вы описываете.

Это отнюдь не означает, что всё, в конце концов, будет сведено в область науки. Я лично полагаю, что многие из

вещей, которые мы хотели бы понять любой ценой, такие, как природа человека, природа какого-то лучшего, более справедливого общества и множество других вопросов, останутся на самом деле вне досягаемости гуманитарной науки.

Ф. Элдерс: Я полагаю, что мы снова встали перед вопросом внутренней связи между ограниченностью и свободой. Господин Фуко, Вы согласны с утверждением о сочетании ограничения, основополагающего ограничения...

М. Фуко: Это не вопрос сочетания. Возможная способность творить существует лишь исходя из какой-то системы правил. Это не смесь закономерности и свободы.

В чем я, может быть, совершенно не согласен с господином Хомским, так это в том случае, когда он начало этих закономерностей помещает внутрь ума или человеческой природы.

Было бы очень хорошо, если бы вопрос заключался в том, действительно ли эти правила пускаются в ход умом человека; было бы замечательно, если историк и лингвист могли бы, каждый в свою очередь, поразмышлять над этим, ведь эти правила должны были бы нам позволить уловить то, что говорится или мыслится этими индивидами. Однако мне было бы нелегко согласиться с тем, что эти закономерности связаны с умом человека или его природой, как и с условиями существования, ибо мне кажется, что мы должны, до того как прийти к подобному утверждению (как бы то ни было, я говорю исключительно о понимании), расположить их в области других человеческих функций — хозяйственных, технических, политических, социологических, — которые служат для них условиями образования и проявления, моделями. Я спрашиваю себя, не размещается ли та система закономерности, принуждения, что делает возможной науку в ином месте, даже вне рамок чело-

веческого ума, в различных общественных формах, в отношениях производства, борьбы классов и т. д.

К примеру, то обстоятельство, что в определённую эпоху предметом научного изучения и знания на Западе стало безумие, мне кажется связанным с особой экономической и социальной ситуацией.

Может быть, разница между мною и господином Хомским состоит в том, что когда он говорит о науке, он, по всей вероятности, имеет в виду формальную организацию познания, тогда как я говорю о самом познании, то есть о том содержании различных познаний, что рассеяно в каком-то конкретном обществе, пропитывает его и составляет в нём основу для образования, теорий, практик и т. д.

Ф. Элдерс: Что значит подобная теория познания по отношению к вашей теме о смерти человека к концу эпохи XIX—XX столетий?

М. Фуко: Но это не имеет никакой связи с тем, о чём мы спорим.

Ф. Элдерс: Не знаю, я только пытаюсь соотнести ваши высказывания с вашими антропологическими взглядами. Вот Вы уже отказались говорить о вашей собственной способности творить и вашей свободе, не так ли? И я не знаю, может на то имеются какие-то психологические причины...

М. Фуко: Ну что ж, Вы можете спросить об этом себя сами, я тут ничего поделать не в силах.

Ф. Элдерс: Ах, вот как.

М. Фуко: Это же не моё дело.

Ф. Элдерс: Но в таком случае в связи с вашими взгляда-

ми на понимание, познание, науку каковы объективные причины подобного отказа отвечать на личные вопросы?

Если Вы должны разрешить какое-то затруднение, отчего же Вы превращаете в проблему какой-то личный вопрос?

М. Фуко: Нет, я вовсе не делаю проблемы из личного вопроса, я просто превращаю личный вопрос в некое отсутствие проблемы.

Я возьму один простой пример, не вдаваясь в него глубоко: каким образом в конце XVIII века в первый раз в истории мышления и западного знания некоторые лица смогли вскрывать трупы людей ради того, чтобы открыть исток, начало, анатомическую причину конкретной болезни, повлекшей за собою их смерть?

Ведь мысль эта кажется достаточно простой. Однако на Западе потребовалось четыре или пять тысяч лет развития медицины для того, чтобы появилась мысль искать причину болезни в повреждении тканей трупа.

И пытаться объяснять это личностью Биша, я полагаю, неинтересно. Но если, наоборот, Вы попытаетесь установить место болезни и смерти в обществе конца XVIII века и заинтересованность промышленно развитого общества вчетверо увеличить население ради того, чтобы развиваться, вследствие чего в обществе были проведены санитарные обследования и были открыты большие приюты; кроме того, если Вы попытаетесь обнаружить, каким образом в эту эпоху было институализировано медицинское познание, каким образом налаживались его связи с другими видами знания, вот тогда Вы заметите связь между болезнью, больным, помещённым в приют лицом, трупом и патологической анатомией.

Вот, я полагаю, тот вид анализа, который я вовсе не принимаю за что-то новенькое, но которым слишком часто пренебрегали, и события личного порядка практически не имеют к этому никакого отношения.

Ф. Элдерс: Да, но нам бы очень хотелось узнать несколько больше о ваших доводах на этот счёт.

Господин Хомский, не могли бы Вы (и это будет мой последний вопрос по поводу этой философской части обсуждения) изложить нам ваши представления о том, как функционируют общественные науки? В частности, я вспоминаю о ваших жёстких нападках на бихевиоризм. Может быть, Вы сами могли бы немного пояснить тот более или менее бихевиористский способ работы, который ныне использует господин Фуко.

Н. Хомский: Прежде чем удовлетворить Вашу просьбу, мне бы хотелось сделать несколько кратких примечаний к тому, что только что сказал господин Фуко.

Я думаю, что это замечательно подтвердит ваш образ, в котором мы будто бы роем под горою туннель, каждый со своей стороны. Я думаю, что акт научного творчества зависит от двух обстоятельств: во-первых, от внутреннего свойства ума и, во-вторых, от данной совокупности общественных и духовных условий. Вопрос не в том, какое же из них мы должны изучать, ибо мы поймем научное открытие и всякое иное открытие, когда познаем эти составляющие и когда сможем объяснить, каким образом они воздействуют друг на друга.

Меня главным образом интересуют внутренние способности ума, тогда как Вы уделяете особое внимание состоянию общественных, экономических и прочих условий.

М. Фуко: Я не верю, что различие кроется в наших склонностях, потому что в таком случае Элдерс был бы прав, а он не должен быть прав.

Н. Хомский: Нет, я согласен, но...

М. Фуко: Это связано с состоянием познания, знания, в

лоне которого мы работаем. Лингвистика, знатоком которой Вы являетесь и которую Вам удалось преобразить, исключала значимость творческого субъекта, творящего говорящего субъекта, тогда как история науки, такая, как она существовала, когда в ней начали работать люди моего поколения, наоборот, всячески превозносила индивидуальную творческую способность...

Н. Хомский: Да.

М. Фуко: ...и отбрасывала эти коллективные правила.

Участник из зала: Мне бы хотелось в вашем обсуждении вернуться немного назад, и вот что я, господин Хомский, очень хотел бы знать: по сути дела, Вы воображаете некую систему элементарных ограничений, присутствующих в том, что Вы называете человеческой природой; так, как Вы думаете, в какой мере эти последние подвержены историческому изменению? Полагаете ли Вы, к примеру, что они существенным образом видоизменились, скажем, с семнадцатого века? В этом случае можете ли Вы увязать подобное представление с идеями господина Фуко?

Н. Хомский: Ну что же, я думаю, если вопрос касается биологических и антропологических составляющих, то природа человеческого интеллекта, конечно же, ни с XVII века ни даже, по всей видимости, с кроманьонского человека, изменилась не слишком существенно. Я думаю, что основные свойства нашего интеллекта, те, что в этот вечер оказались предметом нашего спора, определённо весьма древни, и если бы человек, живший пять или двадцать тысяч лет тому назад, оказался в шкуре ребёнка теперешнего общества, он выучился бы всему тому, что и все вокруг, то есть мог бы оказаться гением или умственно отсталым, но не был бы в основе другим.

Конечно же, уровень достигнутого познания изменяется так же, как и общественные условия, которые позволяют личности свободно мыслить и разрывать путы суеверий. В меру того как меняются эти условия и будет развиваться отдельно взятый человеческий интеллект, ориентируясь на творческие свершения. Это соответствует последнему вопросу господина Элдерса, на котором я чуточку задержусь.

Возьмём бихевиористскую науку и поместим её в подобные обстоятельства. Мне кажется, что основное свойство бихевиоризма, которое подсказывает это странное слово, обозначающее науку о поведении, состоит в том, что он представляет собою отрицание самой возможности разрабатывать научную теорию. То, что называется бихевиоризмом, оказывается курьёзной, стремящейся к самоуничтожению гипотезой, в соответствии с которой мы не вольны создать какой-либо интересной теории.

Если бы, к примеру, физика высказала предположение, что необходимо довольствоваться только явлениями и их взаиморасположением, сейчас бы мы до сих пор занимались лишь вавилонской астрономией. Но, к счастью, физики никогда не изъявляли подобного смехотворного и бессмысленного предположения, которое, однако, имеет свои исторические причины и относится ко всякого рода любопытным обстоятельствам, на историческом фоне которых и развился бихевиоризм.

Если мы рассмотрим его с чисто интеллектуальной точки зрения, то бихевиоризм сведётся к тому, что самочинно налагает запрет на создание научной теории человеческого поведения; и более того, что мы должны непосредственно обращаться к явлениям и их взаимосвязи и более ничего, что само по себе есть вещь в любой другой области совершенно невозможная и тем более, наверное, в области человеческого разумения и поведения. И в этом смысле я не думаю, что бихевиоризм — это некая наука. Однако я

возвращаюсь к вашему вопросу и к тому, что развил господин Фуко: в определённых исторических обстоятельствах, в которых, например, сложилась экспериментальная психология, было (по причине, в которую я не стану глубоко вдаваться) выгодно и, быть может, значимо налагать странные ограничения на создание допустимой научной теории — ограничения, которые и называются бихевиоризмом. Но подобные представления отбыли свой срок. Наверное, они имели какую-то ценность в 1880 году, но в настоящее время их единственная роль заключается в том, чтобы ограничивать и суживать научный поиск, и потому нам следует просто от них отделаться, как от какого-нибудь физика, который заявил бы: «Вы не имеете права формулировать общую физическую теорию, а имеете лишь право изучать движения планет и открывать новые эпициклы». Мы забываем об этом. Было бы также необходимо отбросить и те странные ограничения, которые определяют бихевиоризм и которые сами навеяны подобным названием науки о поведении.

Предположим, что поведение в его широком смысле предоставляет данные для науки о человеке. Но определять науку через эти данные это всё равно, что определять физику как теорию чтения показаний измерительных приборов, и если бы какой-то физик стал бы утверждать, что посвящает себя науке чтения измерений приборов, то он, безусловно, ушел бы не слишком далеко. Он мог бы рассуждать о мерах и соотношении между ними, но он никогда бы не создал никакой физической теории.

Стало быть, в данном случае симптоматично само название. И нам следует понять историческую обстановку, в которой сложились эти странные ограничения, а затем просто отбросить их и продвигаться в науке о человеке так же, как и в любой другой области, полностью искореняя бихевиоризм, и, по моему убеждению, всю эмпиристскую традицию, из которой он вышел.

Участник из зала: Значит, Вы не желаете увязывать собственную теорию о врождённых ограничениях с теорией «сети» господина Фуко. Но между ними наверняка существует какая-то связь. Вы видите, господин Фуко заявляет, что избыточное сосредоточение креативности само собой, через систему «сетей» смещает и познание. Если бы ваша система ограничений тоже менялась, это бы Вас сблизило.

Н. Хомский: По моему мнению, его доводы иные. Я ведь до чрезмерности упрощаю. Большое число возможных наук доступны разумению. Но когда мы опробуем эти умозрительные построения в меняющемся мире обстоятельств, мы обнаруживаем не кумулятивный рост, а какие-то странные неувязки. Допустим, перед нами находится область явлений, к которым прилагается какая-то определённая наука, но раздвинем окрестность, и уже какая-то совсем иная наука будет замечательным образом прилагаться к тем же самым явлениям, выпуская, однако, из виду некоторые из них. Это составляет часть научного прогресса и ведёт к упущению и забвению некоторых областей. И причиной подобного хода событий оказывается как раз та совокупность начал, которую мы, к сожалению, не познаём и которая делает всё обсуждение достаточно отвлечённым, определяя некую возможную интеллектуальную структуру, если Вам угодно, некую глубинную науку.

Ф. Элдерс: А теперь перейдём ко второй части нашего обсуждения, к политике. Прежде всего, мне бы хотелось спросить господина Фуко, почему он столь увлечён политикой, которую он предпочитает, как он мне сам говорил, философии.

М. Фуко: Я никогда не занимался философией. Но не в этом дело.

Ваш вопрос был: «Почему я столь сильно увлекаюсь политикой?» Отвечу вам совсем просто и скажу: «А отчего же это я не должен ею увлекаться?» Какая слепота, какая глухота, какое идеологическое отупение были бы способны помешать мне увлечься, наверное, самым стержневым предметом для нашего существования, то есть обществом, в котором мы живём, хозяйственными отношениями, в которых оно существует, и системой, которая определяет те законные образцы дозволенного и запрещённого, которые в соответствии с определенными правилами управляют нашим поведением? Ведь, в конце-то концов, сама суть нашей жизни состоит из политической жизнедеятельности общества, в котором мы находимся.

И точно так же я не могу дать определённого ответа на вопрос, почему же следует ею увлекаться, я лишь могу Вам ответить, переспросив Вас, отчего же я ею увлекаться не должен.

Ф. Элдерс: Вы обязаны ею увлекаться, вот в чём дело?

М. Фуко: Да, по крайней мере, в этом нет ничего странного, так что это достойно вопроса или ответа. Вот не увлекаться политикой — в этом заключалась бы настоящая трудность. Вместо того чтобы задавать этот вопрос мне, поставьте его перед кем-то таким, кого политика не волнует. Тогда у Вас появится право воскликнуть: «Как! Вы этим не занимаетесь?»

Ф. Элдерс: Да, может быть. Господин Хомский, мы весьма страстно желаем узнать о ваших политических целях, особенно в связи с вашим знаменитым анархо-синдикализмом, или, как Вы его определяете сами, вашим анархистским социализмом. Каковы же его настоящие задачи?

Н. Хомский: Мне придётся противиться сильному жела-

нию ответить на ваш предыдущий вопрос, столь животрепещущий, и я остановлю свой выбор именно на нём.

Прежде всего я обратился бы к предмету, о котором мы уже упоминали, то есть о том, дай бог памяти, что основополагающей составляющей человеческой природы является потребность в созидательном труде, в свободном творчестве без произвольного ограничивающего воздействия различных принудительных учреждений, из чего, конечно же, непременно следует, что правильное общество должно будет довести до максимума возможности осуществления этого основного человеческого качества. Что означает побороть силы подавления, угнетения, разрушения и принуждения, существующие во всяком обществе, как, например, в нашем, в качестве исторического пережитка.

Всякий вид принуждения, подавления, неограниченного правления над некой областью существования, как, например, частная собственность на капитал или государственное управление определёнными сторонами жизни людей, всякое ограничение, налагаемое на какое-то человеческое дело, может оправдываться, если только вообще оно может оправдываться, *единственно* лишь исходя из потребности обеспечения существования, необходимости выживания или защиты от какой-то ужасной напасти либо чем-то ещё в том же роде. Оно не может быть оправдано из самого себя. Его, скорее всего, необходимо уничтожить.

Я думаю, что, по крайней мере, в технологически развитых обществах Запада мы можем избегать неприятных, напрасных трудов и в определённых пределах разделить эту привилегию с населением, а поэтому неограниченный централизованный надзор за экономическими институтами (я имею в виду как частный капитализм, так и государственный тоталитаризм или различные смешанные виды государственного капитализма, которые существуют и

здесь и там) превратился в разрушительный пережиток истории.

Все эти пережитки должны быть уничтожены благодаря прямому участию граждан в советах трудящихся или в других свободных объединениях, которые индивиды сами создают в рамках их общественной жизни и их производительного труда.

Федеративным образом организованная децентрализованная система свободных объединений, включающих в себя экономические и общественные учреждения, и составила бы то, что я называю анархо-синдикализмом, и мне кажется, что для развитого технологического общества это самый подходящий вид общественной организации, при которой люди не превращаются в орудия, в винтики машин. Никакая общественная необходимость уже больше не требует, чтобы с людьми обращались как со звеньями в цепи производства, и нам следует одолеть эту тенденцию через создание общества свободы и свободного товарищества, в котором с рождения свойственный человеческой природе творческий импульс сможет полностью реализовать себя таким образом, как он это предрешит.

Так что я также, подобно господину Фуко, не представляю себе, каким образом какое-либо человеческое существо могло бы не заниматься этим вопросом.

Ф. Элдерс: Полагаете ли Вы, господин Фуко, что после того, как мы выслушали заявления господина Хомского, мы можем определять наши общества в качестве демократических?

М. Фуко: Нет, я ни в коем случае не думаю, что наше общество является демократическим.

Если мы понимаем под демократией действительное осуществление власти населением, которое не подразделяется на классы, не упорядочивается иерархически, то совер-

шенно ясно, что мы чрезвычайно далеки от этого. Также совершенно ясно, что мы живём при режиме классовой диктатуры, власти класса, которая налагается посредством насилия, даже если орудия этого насилия являются институциональными и конституционными. И на таком уровне вопрос о демократии для нас вообще не стоит.

Когда Вы меня спросили, почему я интересуюсь политикой, я отказался отвечать из-за того, что мне это кажется совершенно очевидным, но, может быть, ваш вопрос был немного иной: «Каким же образом Вы занимаетесь политикой»?

Но Вы мне задали такой вопрос и из-за того, как Вы это сделали, я Вам в таком случае скажу, что на этом пути я продвинулся значительно меньше, что я захожу совсем не так далеко, как господин Хомский. То есть я вполне допускаю, что не способен ни определить, ни тем более предложить какой-то идеальный образец общественной жизни для нашего научного и технологического общества.

Зато одной из задач, которая кажется мне неотложной, насущной, первоочередной, является следующая: мы должны выявить и показать, даже если они оказываются скрытыми, все отношения политической власти, которая правит в настоящее время общественным целым, подавляет или угнетает его.

Я вот что хочу сказать: принято считать, по крайней мере, в обществе европейском, что власть локализована в руках правительства и что осуществляется она благодаря определённому количеству особых институтов, таких, как полиция, армия, ведомственный и государственный аппарат. Люди знают, что все эти учреждения созданы для того, чтобы от имени народа или государства вырабатывать и передавать определённое число решений, принуждать к их выполнению и наказывать тех, кто им не подчиняется. Но я полагаю, что политическая власть осуществляется ещё и посредством определённого количества тех учреждений,

которые на первый взгляд не имеют ничего общего с политической властью и делают вид, что от неё независимы, тогда как это далеко не так.

Люди это знают по поводу семьи, университета и вообще относительно всей системы обучения, которая, как кажется на первый взгляд, создаётся для того, чтобы распространять знание, а на самом деле создана для того, чтобы сохранять власть у определённого общественного класса и исключить орудия власти всякого иного общественного класса. Учреждения знания, взаимопомощи и попечения, такие, как медицина, тоже помогают поддерживать политическую власть. И в некоторых случаях, связанных с психиатрией, это становится возмутительно очевидным.

Мне кажется, что в обществе, подобном нашему, настоящая политическая задача заключается в том, чтобы подвергать обсуждению и критике действие учреждений власти на первый взгляд нейтральных и независимых, причём критиковать их и браться за них таким образом, чтобы то политическое насилие, которое в них осуществляется негласно, оказалось разоблачённым, для того чтобы люди могли против них бороться.

Такая критика и борьба кажутся мне существенно важными по разным причинам: прежде всего потому, что политическая власть проникает намного глубже, чем люди подозревают об этом, она имеет центры и очаги приложения, невидимые и малоизвестные, и настоящая её способность к сопротивлению, её истинная крепость оказываются, быть может, там, где люди совсем этого не ожидают. Может быть, вовсе недостаточно заявлять, что за правительствами, за государственным аппаратом скрывается господствующий класс, надо определить место действия, те места и образы, в которых осуществляется это господство. И именно потому, что это господство отнюдь не является простым выражением политическими средствами экономической эксплуатации, оно становится её орудием и в огром-

нейшей мере условием, которое и делает её возможной, и упразднение её осуществляется через исчерпывающее распознавание этого господства. И если нам не удаётся распознать эти опорные точки классовой власти, мы подвергаемся опасности допустить их дальнейшее существование, можем оказаться свидетелями того, как восстановится та же классовая власть после очевидного революционного процесса.

Н. Хомский: Да, я определённо согласен с этим, и не только в теории, но также и на деле. Существуют две интеллектуальные задачи: задача, о которой я уже говорил, состоит в том, чтобы попытаться выработать некое ви́дение будущего справедливого общества, создать гуманитарную теорию общества, основанную, если возможно, на прочном представлении о сущности человеческой природы. Такова первая задача.

Вторая же задача состоит в том, чтобы ясно понять природу власти, угнетения, устрашения и разрушения в нашем собственном обществе. Всё это, разумеется, включает и учреждения, о которых Вы упоминали, в той же степени, что и главные институты всякого промышленно развитого общества, а именно экономические, финансовые и торговые учреждения, а в ближайший период и громадные транснациональные корпорации, которые в этот вечер не так уж и далеки от нас (ведь «Филипс» размещается в Эйндховене!).

Это главные учреждения угнетения, принуждения и самовластия, которые, несмотря на всё это, хотят казаться непричастными, заявляя: «Мы зависим от демократии рынка», однако это как раз и должно пониматься исходя из их неограниченной власти, включая сюда и ту особую форму контроля, которая происходит из господства рыночных сил в обществе неравенства.

Нам необходимо верно понять подобные обстоятельства, а также и сопротивляться им. Мне кажется, что они впи-

сываются в область наших политических пристрастий, поглощающих существенную долю нашей энергии и наших усилий. Я не хочу ссылаться на свой личный опыт по этому поводу, но именно в этом кроются истоки моей ангажированности, да и ангажированности каждого, я полагаю.

Тем не менее я думаю, что было бы весьма бесчестно полностью отвергать более отвлеченную и философскую задачу по восстановлению связи между понятием человеческой природы, которое придаёт свободе, достоинству и творческой способности всю их значимость, и другими основополагающими человеческими качествами, увязывая результаты такой работы с определенным представлением об общественной структуре, где могли бы осуществить себя эти качества и где бы обрела своё место полноценная человеческая жизнь.

На самом деле когда мы думаем о преобразовании общества или революции, пусть было бы и нелепо хотеть во всех подробностях определить ту цель, к которой мы стремимся, нам хоть немного, но нужно будет знать, куда же мы намереваемся идти, и теория подобного рода могла бы нам это сказать.

М. Фуко: Да, но нет ли тут одной опасности? Так, если Вы говорите, что существует некая человеческая природа, что эта человеческая природа не получила в сегодняшнем обществе тех прав и возможностей, которые позволили бы ей осуществить себя... это то, что Вы сказали, я полагаю.

Н. Хомский: Да.

М. Фуко: Даже если мы примем это, не будет ли для нас опасным определить эту человеческую природу (которая одновременно идеальна и вещественна, сокрыта и вытесняема вплоть до сегодняшнего дня) в выражениях, заим-

ствованных из нашего общества, из нашей цивилизации, из нашей культуры?

Я приведу несколько упрощающий пример. Социалистическая мысль определённого периода, а именно конца XIX и начала XX века, предполагала, что человек в капиталистических обществах не обретал всех возможностей для развития и осуществления, и что человеческая природа была действительно отчуждена в капиталистической системе. И эта мысль грезила о наконец-то освобождённой человеческой природе.

И каким же образцом она воспользовалась, чтобы задумать, обрисовать и осуществить эту человеческую природу? На самом же деле им оказался просто буржуазный образец.

Она полагала, что обществом без отчуждения станет общество, которое, к примеру, даст дорогу сексуальности буржуазного типа, семье буржуазного типа, эстетике буржуазного типа. Впрочем, также верно и то, что подобное случилось в Советском Союзе и в странах народной демократии, ибо там было воссоздано своего рода общество, пересаженное из буржуазного общества XIX века. Обобщение буржуазного образца как раз и было той утопией, которая вдохновляла построение советского общества.

Вы улавливаете, в итоге, до какой же степени трудно определить человеческую природу.

Не тут ли кроется та опасность, что вводит нас в заблуждение? Вот Мао Цзэдун говорил о буржуазной человеческой природе и о пролетарской человеческой природе и полагал, что это отнюдь не одно и то же.

Н. Хомский: Вы знаете, я думаю, что в области умозрительного политического действия, в которой мы пытаемся составить для себя видение справедливого и свободного общества на основе представления о человеческой природе, мы сталкиваемся с той же самой трудностью, что и при не-

посредственном политическом действии, то есть мы испытываем необходимость действовать, сталкиваясь с важностью возникающих перед нами задач, и сознаём, что нам приходится руководствоваться весьма частичным пониманием общественных реалий, и в данном случае реалий человеческих.

Чтобы быть более конкретным, приведу один пример: значительная часть моей собственной деятельности на самом деле связана с войной во Вьетнаме и часть моих сил поглощает движение гражданского неповиновения. Однако в Соединённых Штатах гражданское неповиновение — это действие, последствия которого чреваты значительной долей непредвиденных обстоятельств. Например, оно угрожает общественному порядку таким образом, который может привести к фашизму, что оказалось бы очень плохо для Америки, Вьетнама, Голландии и всех прочих стран. Знаете ли, если бы такой Левиафан, как Соединённые Штаты, стал бы на самом деле фашистским, это создало бы множество затруднений, и, стало быть, некая опасность кроется в самом этом конкретном действии.

С другой же стороны, если мы не прибегнем к подобному опасному действию, то общество Индокитая будет разодрано в клочья американской мощью. Вот перед лицом каких непредвиденных последствий приходится выбирать способ действия.

Точно так же и в умозрительной области возникают непредвиденные обстоятельства, которые Вы весьма точно определяете. Наше понятие человеческой природы, конечно же, ограничено (частично оно обусловлено социально), ограничено нашими собственными своеобразными пороками и пределами той умственной культуры, в которой мы живём. В то же время главное ведь то, что если мы надеемся достичь нескольких возможных целей, то мы познаем и те невозможные цели, которых мы стремимся достичь. Это значит, что нам нужно стать достаточно дерзки-

ми для того, чтобы выдвигать предположения и изобретать теории общества на основе частичного знания, полностью оставаясь открытыми той весьма вероятной возможности, а на самом деле, нависающей над нами вероятности поражения, которая нам уготована, по крайней мере, в некоторых областях.

Ф. Элдерс: Да, может быть, было бы занятно поглубже вникнуть в этот стратегический вопрос. Я предполагаю, то, что Вы называете гражданским неповиновением, наверняка есть то, что мы подразумеваем под внепарламентским действием?

Н. Хомский: Нет, это идёт гораздо дальше. Действие внепарламентское включает в себя некое массовое и законное проявление, а гражданское неповиновение более узко, оно предполагает прямой вызов тому, что, как, на мой взгляд, неправомерно, настаивает государство, является законом.

Ф. Элдерс: Возьмём, к примеру, Голландию. Тут была проведена перепись населения. И нам приходилось отвечать на разные официальные вопросники. Отказываться их заполнять — это гражданское неповиновение?

Н. Хомский: Совершенно верно. Я бы был несколько более сдержанным по этому поводу, потому что, возвращаясь к важному положению, важному заключению, сделанному господином Фуко, нам вовсе не обязательно уполномочивать государство определять то, что является законным. Ныне государство обладает властью навязывать определённое представление о том, что законно, однако это не предполагает, что всё это окажется справедливым, точно так же и в определении того, что такое гражданское неповиновение, государство вполне может ошибаться.

К примеру, пустить в Соединённых Штатах под откос

поезд с боеприпасами, предназначенными для Вьетнама, явилось бы актом гражданского неповиновения, но государство ошибается, ибо это есть надлежащее, законное и необходимое действие. Производить действие, которое мешает государству совершать преступления, совершенно правильно, точно так же, как нарушить правила дорожного движения, для того чтобы не допустить смертоубийства.

Если я зажгу красный свет светофора для того, чтобы не дать задавить какую-то группу людей, это будет не незаконным действием, а помощью тому, кто находится в опасности, и никакой находящийся в здравом рассудке судья не обвинит меня.

То, что власти государства определяют как гражданское неповиновение, есть законное, обязательное поведение, которое нарушает законные или незаконные государственные указы. Так что мы должны быть сдержанными, когда говорим о вещах незаконных.

М. Фуко: Да, однако, мне бы хотелось задать Вам один вопрос. Когда Вы в Соединённых Штатах совершаете какое-то незаконное действие, Вы его оправдываете, исходя из какого-то идеального правосудия либо какой-то высшей законности, или же необходимостью классовой борьбы, потому что в тот самый миг именно это существенно важно для пролетариата в его борьбе против господствующего класса?

Н. Хомский: Мне бы хотелось встать на точку зрения Верховного Суда Америки и, наверное, всяких других судов в тех же самых условиях, то есть определить вопрос в его наиболее конкретных обстоятельствах. Я полагаю, что, в конце концов, было бы весьма разумным большую часть времени действовать против законных установлений данного общества, если бы это позволяло в этом обществе подорвать истоки власти и угнетения.

Тем не менее существующий закон в весьма значительной степени представляет определённые уважаемые человеческие ценности, и, будучи правильно истолкованным, этот закон позволяет обходить государственные предписания. Я думаю, что важно использовать подобное обстоятельство...

М. Фуко: Да.

Н. Хомский: ...и использовать те области закона, которые правильно определены, а уже затем, может быть, действовать непосредственно против тех, кто только и делает, что подтверждает законность некой системы власти.

М. Фуко: Но, я...

Н. Хомский: Позвольте мне сказать...

М. Фуко: Моим вопросом было то, что, когда Вы допускаете явно незаконное действие...

Н. Хомский: ...которое *я* рассматриваю как незаконное, а не только государство.

М. Фуко: Нет, нет, только государство.

Н. Хомский: ...которое государство рассматривает как незаконное...

М. Фуко: ...которое государство рассматривает как незаконное.

Н. Хомский: Да.

М. Фуко: Вы совершаете это действие в силу некого пред-

ставления о справедливости или потому, что классовая борьба делает его полезным и необходимым? Соотноситесь ли Вы с какой-то идеальной справедливостью? Вот в чём заключается мой вопрос.

Н. Хомский: Итак, опять весьма часто, когда я совершаю какое-то действие, которое государство рассматривает как незаконное, я расцениваю, что оно законно, то есть что преступно именно государство. В некоторых случаях это неверно. Но я буду совершенно конкретен и перейду от классовой борьбы к империалистической войне, где положение оказывается более ясным и более простым.

Возьмём международное право, инструмент, как нам известно, весьма слабый, но который включает в себя очень любопытные положения. При рассмотрении с многих сторон это — орудие могущественнейших, ибо это — творение государств и их представителей. И массовые движения крестьян, безусловно, никаким образом не участвовали в его разработке.

И подобное обстоятельство отражает сама структура международного права, ибо она предлагает гораздо более обширное поле для вмешательства в существующие властные структуры, которые определяются как государства, направленного против интересов масс людей, представляющих оппозицию этим государствам.

Это основополагающий изъян международного права, и я думаю, что оно точно в той же степени лишено законных оснований, как и божественное право королей. Это просто орудие могущественнейших, которые жаждут сохранить свою власть. И, стало быть, у всех у нас есть причины ему противостоять.

Но существует иной род международного права. Его любопытные составляющие, записанные в положениях Нюрнбергского трибунала и Хартии Объединённых Наций, признают законным, а на самом деле, я полагаю, и *понужда-*

ют гражданина действовать против своего собственного государства каким-то таким образом, который самим государством неправедно рассматривается как преступный. При всём при том он действует со всей законностью, потому что международное право запрещает угрозу или использование силы в международных делах, за исключением совершенно конкретных обстоятельств, к которым война во Вьетнаме не относится. В этом конкретном случае, который меня затрагивает невероятно сильно, американское государство действует как преступник. И люди имеют право помешать преступникам совершать свои злодеяния. Однако это, правда, совсем не тот случай, когда преступник настаивает на том, что ваше действие незаконно, когда Вы стремитесь его задержать.

Поразительным наглядным тому примером является дело «бумаг Пентагона» в Соединённых Штатах, о котором Вы, безусловно, наслышаны.

В двух словах, и оставляя в стороне процедурные вопросы, скажем, что государство пытается преследовать в судебном порядке людей, которые разоблачают его преступления.

Очевидно, что это вздор и люди не должны питать никакого доверия подобному извращению разумного процесса судопроизводства. Но, помимо прочего, я думаю о том, что нынешняя система правосудия разбирает подобную чепуху. И в таком случае нам ничего не остаётся, как самим ей противостоять.

М. Фуко: Так, значит, Вы критикуете осуществление правосудия во имя какого-то более чистого правосудия. В настоящее время для нас это важный вопрос. Правда и то, что вопрос о правосудии возникает во всех общественных столкновениях. Ещё точнее, сражение против классового правосудия, против его несправедливости всегда было частью общественной борьбы, ибо отстранение судей, заме-

на судов, амнистирование осуждённых, открытие тюрем уже давно становилось частью общественных преобразований, как только они хоть ненамного оказывались насильственными. И сегодня во Франции деятельность правосудия и полиции является мишенью многочисленных нападок части тех, кого называют «леваками». Но если в каком-то сражении под вопросом оказывается правосудие, так это в качестве орудия власти, а отнюдь не в уповании на то, что однажды, в конце концов, в том или ином обществе людям будет воздаваться по их заслугам или они будут наказываться по их вине. Прежде чем с точки зрения правосудия мыслить общественную борьбу, нужно взяться за рассмотрение правосудия с точки зрения общественной борьбы.

Н. Хомский: Да, но Вы наверняка верите, что ваша роль в борьбе является справедливой, что ваша борьба праведна, если заимствовать понятие из другой области. Я думаю, что это важно. Если бы у Вас складывалось впечатление, что Вы ведёте неправедную борьбу, Вы бы рассуждали поиному.

Мне бы хотелось слегка иначе изложить то, что Вы сказали. Мне кажется, что различие проходит не между законностью и идеальным правосудием, но между законностью и правосудием более праведным.

Конечно же, мы, безусловно, не в силах создать какую-то идеальную систему правосудия, а тем более идеальное общество. Мы о ней недостаточно знаем, мы слишком ограничены, слишком пристрастны. Но будучи обязанными действовать как существа разумные и ответственные, мы можем вообразить лучшее общество и лучшее правосудие, и даже их создать. Эта система наверняка будет иметь свои недостатки, но, сравнивая её с системой уже существующей и не считая, что мы уже дошли до какой-то идеальной системы, мы можем прийти к следующему умозаключе-

нию, а именно что понятие законности и понятие правосудия не являются ни полностью тождественными, ни полностью различными. Ибо в той мере, в какой законность включает в себя правосудие в смысле какого-то лучшего правосудия, соотносящегося с неким лучшим обществом, мы должны подчиняться закону и принуждать государство, крупные корпорации и полицию подчиняться закону, если мы имеем на это власть.

Разумеется, там, где система правосудия склонна представлять не какое-то наилучшее правосудие, но приёмы угнетения, кодифицированные в особую самовластную систему, тогда разумное человеческое существо должно будет ими пренебрегать и им сопротивляться, по крайней мере в своих убеждениях, если оно по какой-либо причине не может этого делать в своих поступках.

М. Фуко: Мне бы просто хотелось откликнуться на вашу первую фразу; ведь Вы сказали, что если Вы не считаете, что война, которую Вы ведёте с полицией, является справедливой, Вы её не будете проводить.

Я Вам отвечу языком Спинозы. Я скажу Вам, что пролетариат ведёт войну с правящим классом не потому, что он считает, что эта война справедлива. Пролетариат ведёт войну с правящим классом потому, что впервые в истории он хочет взять власть. И потому, что он хочет свергнуть власть правящего класса, он считает, что эта война справедлива.

Н. Хомский: Я не согласен.

М. Фуко: Люди ведут войну, чтобы победить, а не потому, что она справедлива.

Н. Хомский: Лично я не согласен. К примеру, если мне придётся убедиться, что приход пролетариата к власти грозит привести к полицейскому террористическому государ-

ству, в котором исчезнут свобода, достоинство и приемлемые человеческие отношения, я попытаюсь этому помешать. Я думаю, что единственная причина уповать на такое событие — это считать, справедливо или нет, что от подобного перехода власти могут выиграть основополагающие человеческие ценности.

М. Фуко: Если пролетариат возьмёт власть, то может статься, что в отношении классов, над которыми он только что одержал верх, он будет осуществлять насильственную власть, диктаторскую и даже кровавую. Я не вижу, какое возражение можно придумать на этот счёт.

Теперь Вы мне скажете: а что если пролетариат станет осуществлять эту кровавую, тираническую и несправедливую власть по отношению к самому себе? Тогда я Вам отвечу: подобное может произойти лишь только тогда, когда на самом деле власть возьмёт не пролетариат, а класс внешний по отношению к пролетариату или группа людей внутри пролетариата, бюрократия, либо остатки мелкой буржуазии.

Н. Хомский: Подобная теория революции не удовлетворяет меня по целому ряду причин, будь то исторических или нет. Даже если мы должны будем её принять в качестве доводов, эта теория предполагает, что пролетариат имеет право взять власть и осуществлять её в насилии, крови и несправедливости под предлогом, по моему мнению, неправильным, что всё это приведёт к более справедливому обществу, в котором государство отомрёт и в котором пролетарии будут составлять некий всеобщий класс и т. д. Без подобного оправдания будущим понятие насильственной и кровавой диктатуры пролетариата было бы совершенно несправедливым.

Это иной вопрос, но я не очень доверяю всему, что касается некой насильственной и кровавой диктатуры проле-

тариата и в особенности когда она выражена в лице самозваных представителей некой партии-авангарда, которые (ибо мы имеем для этого достаточный исторический опыт, чтобы это знать и предсказывать) станут просто-напросто новыми управляющими этого общества.

М. Фуко: Да, но я не говорил о власти пролетариата, которая была бы несправедливой сама по себе. И Вы правы, когда говорите, что это было бы слишком просто. Я бы хотел сказать, что в определённый период власть пролетариата могла бы предполагать насилие и продолжительную войну против общественного класса, над которым она пока ещё не полностью одержала верх.

Н. Хомский: Я и не говорю, что это безусловно. К примеру, я вовсе не являюсь законченным пацифистом. И я не утверждаю, что к насилию прибегать плохо в любых обстоятельствах, хотя в каком-то смысле применение насилия несправедливо. Я полагаю, что нужно определять относительную справедливость.

Использование насилия и создание степеней некоторой относительной несправедливости может оправдать себя лишь в том случае, если мы подтверждаем (со всей возможной осмотрительностью), что направляем свои усилия к некоему более справедливому следствию. Без подобного основания, по моему мнению, это всецело безнравственно.

М. Фуко: Я не думаю, что относительно цели, которую пролетариат, ведя классовую войну, ставит перед самим собой, было бы достаточно сказать, что это наивеличайшая справедливость сама по себе. То, чего хочет добиться пролетариат, изгнав класс, находящийся у власти в настоящее время и взяв власть вместо него, — это упразднение классовой власти вообще.

Н. Хомский: Хорошо, однако подобное оправдание приходит лишь потом.

М. Фуко: Но это оправдание с точки зрения власти, а не с точки зрения справедливости.

Н. Хомский: Однако *речь идёт* о справедливости, потому что предполагается, что достигаемая цель будет справедливой. Никакой ленинец не осмелится заявить: «Мы, пролетариат, имеем право взять власть и отправить всех людей в крематорий». Если это должно будет произойти, лучше бы помешать пролетариату прийти к власти.

Представление о том, что период диктатуры, может быть, даже насильственной и кровавой (по причинам, о которых я уже упоминал и продолжаю испытывать большое недоверие по этому поводу), оправдывается потому, что он означает слом и конец классового угнетения, ибо это правильная для человека цель и именно такое конечное определение служит оправданию всего замысла. Будь это так, это было бы, по сути, совсем другое дело.

М. Фуко: Если Вам угодно, я окажусь немного ницшеанцем. Иными словами, мне кажется, что представление о справедливости само по себе является представлением, которое в обществах различного типа выдумывалось и пускалось в ход в качестве орудия определённой политической и хозяйственной власти либо как оружие против этой власти. Однако мне кажется, что в любом случае само представление о справедливости действует внутри классового общества и как притязание, выдвигаемое угнетаемым классом, и как оправдание со стороны угнетателей.

Н. Хомский: Я не согласен.

М. Фуко: И я не уверен, что в обществе без классов придётся ещё использовать подобное представление о справедливости.

Н. Хомский: С этим-то я совершенно не согласен. Я думаю, что существует своего рода безусловное основание (если Вы будете настаивать, то я сейчас окажусь в затруднительном положении, потому что не смогу выразить это ясно), заключающееся, в конце концов, в тех основополагающих человеческих качествах, на которых и основывается «истинное» представление о справедливости.

Я считаю, что несколько поспешно определять наши нынешние системы правосудия как простые орудия классового подавления, я не верю, что они являются таковыми. Я полагаю, что они воплощают также и другие виды подавления, но они также воплощают и стремление к истинным представлениям о справедливости, чести, любви, доброте и сострадании, которые, по моему мнению, вполне действительны.

Я думаю, что во всяком будущем обществе, которое никогда не станет совершенным, подобные понятия, конечно же, будут существовать и позволят лучше приобщиться к защите таких основополагающих человеческих потребностей, как потребности во взаимопомощи и сострадании, и, вероятно, они всё ещё будут отражать и разного рода несправедливости и элементы угнетения существующего классового общества.

Тем не менее я полагаю, что всё то, что Вы описываете, соответствует какому-то совершенно иному положению. Например, возьмём случай межгосударственного столкновения. Два общества пытаются уничтожить друг друга. Представление о справедливости здесь не участвует, ибо ставится один-единственный вопрос: «На какой же Вы стороне?» Будете ли Вы защищать ваше собственное общество и уничтожать другое?

В каком-то смысле, если не затрагивать определённое количество исторических вопросов, это как раз положение, в котором оказывались солдаты, истреблявшие друг друга в окопах во время Первой мировой войны. Ведь они сражались ни за что. Просто за то, чтобы иметь право уничтожать друг друга. В подобного рода обстоятельствах справедливость не играет никакой роли.

Конечно же, лица рассудительного ума на это указывали, но их бросали в тюрьмы, как Карла Либкнехта, или, приводя пример на счёт другой стороны, как Бертрана Рассела. Они понимали, что никакой вид справедливости не предоставлял дозволения на подобное взаимное истребление и что их долг его изобличать. На них смотрели как на сумасшедших, как на спятивших, их считали преступниками, но, конечно же, это были единственные здравомыслящие люди своей эпохи.

В подобного рода обстоятельствах, которые Вы описываете, когда единственный вопрос заключается в том, кто же победит в этой смертельной схватке, я думаю, что нормальным человеческим откликом должно быть изобличение войны, отказ от всякой победы, попытки остановить схватку любой ценой, даже ценой опасности быть убитым или оказаться в тюрьме, что стало участью многих разумных людей.

Я не верю ни в то, что это было положение, типичное в делах человеческих, ни в то, что оно применимо к классовой борьбе или к общественной революции. Как раз в этих-то случаях если мы не способны оправдать подобную схватку, от неё необходимо отказаться. Мы должны показать, что социальная революция, которую мы ведём, проводится ради справедливости, ради удовлетворения основополагающих человеческих потребностей, а не ради того, чтобы вручить власть какой-то иной группе людей просто потому, что она этого хочет.

М. Фуко: Хорошо, есть ли у меня ещё время, чтобы ответить?

Ф. Элдерс: Да.

М. Фуко: Сколько? Потому что...

Ф. Элдерс: Две минуты.

М. Фуко: Ну что ж, я бы сказал, что это несправедливо...

Н. Хомский: Безусловно, да.

М. Фуко: Несправедливо, однако, я не смогу ответить за столь малое время. Я бы сказал только следующее. В конечном счёте вопрос о человеческой природе до тех пор, пока он стоял перед нами только в теоретическом смысле, не вызвал между нами никакого спора. И в итоге мы очень хорошо друг друга поняли по поводу этих теоретических вопросов.

С другой же стороны, как только мы стали обсуждать вопрос о человеческой природе и политические задачи, между нами сразу же возникли разногласия. В противоположность тому, что Вы думаете, Вы не можете помешать мне верить, что подобные представления о человеческой природе, о справедливости, об осуществлении сущности человека являются представлениями и понятиями, которые были образованы внутри нашей цивилизации, в нашем типе знания, в нашем виде философствования, и, следовательно, что всё это является частью нашей классовой структуры и что мы не можем, как бы грустно это не звучало, хоть сколько-нибудь толково воспользоваться подобными представлениями ради того, чтобы как-то описывать или оправдывать сражение, которое должно было бы (и которое должно в принципе) ниспровергнуть сами основы на-

шего общества. Ведь тут содержится некая экстраполяция, которой я не в силах найти исторического оправдания. У меня всё...

Н. Хомский: Ясно.

Ф. Элдерс: Господин Фуко, если бы Вам пришлось описывать наше нынешнее общество в понятиях, заимствованных из области патологии, какие виды его безумств произвели бы на Вас наибольшее впечатление?

М. Фуко: В нашем современном обществе?

Ф. Элдерс: Да.

М. Фуко: Вы хотите, чтобы я сказал, какой болезни более всего подвержено наше общество?

Ф. Элдерс: Да.

М. Фуко: Само определение болезни и безумия, а также классификация сумасшедших были проведены таким образом, чтобы исключить из нашего общества определённое число людей. И если бы наше общество определило себя как безумное, оно бы исключило само себя. Однако оно же намеревается это проделать по причинам внутренней перестройки. Никто не является большими консерваторами, чем люди, которые Вам заявляют, что современный мир поражён безотчётной тревогой или шизофренией. На самом деле это оказывается ловким способом исключать некоторых людей или определённые схемы поведения.

Я не думаю, что мы можем, кроме как метафорически либо играя словами, по праву заявлять, что наше общество шизофренично или параноидально, не лишая эти слова их психиатрического значения. А если Вам надо подвигнуть

меня на крайности, я бы сказал, что наше общество поражено одной по истине весьма любопытной, весьма парадоксальной болезнью, имя которой мы пока ещё не придумали, однако у этой душевной болезни имеется один весьма любопытный симптом, который является тем самым симптомом, который толкает на душевное заболевание. Вот и всё.

Ф. Элдерс: Замечательно. Ну что ж, я полагаю, что мы можем незамедлительно приступить к обсуждению.

Участник из зала: Господин Хомский, я бы хотел Вам задать один вопрос. В ходе обсуждения Вы употребили слово «пролетариат», что в высокоразвитом технологическом обществе Вы подразумеваете под этим словом? Я думаю, что это марксистское понятие, и оно не представляет точной картины общества.

Н. Хомский: Ваше замечание совершенно справедливо, и это одна из причин, по которым я пытался обходить этот предмет, говоря, что он не внушает мне особого доверия, ибо я думаю, что мы должны придать понятию пролетариат какое-то новое толкование, приспособленное к нынешнему состоянию нашего общества. Мне бы очень хотелось отказаться от этого слова, которое столь нагружено некими конкретными привходящими историческими смыслами и вызывает скорее представление о людях, занятых в сфере ручного или умственного производительного труда. И они должны якобы быть в состоянии создавать условия своего труда, определять его цели и то, как он будет использоваться, однако, учитывая моё понятие человеческой природы, я думаю, что это отчасти включает в себя всех людей. Я полагаю, что всякий человек, который не обезображен ни умственно, ни психически (и здесь я в противоположность господину Фуко убеждён, что понятие душевной

болезни, по крайней мере, до определённой степени носит безусловный характер) не только способен, но и жаждет совершать какую-либо созидательную работу, если имеет для этого благоприятные возможности.

Я никогда не встречал ребёнка, который отказывается что-либо строить из кубиков, учиться чему-либо новому или браться за какое-то другое дело. В этом смысле взрослые с ним исключительно разняться, ибо они провели много времени в школе и в других подавляющих учреждениях, которые искоренили из них подобное стремление.

В этом случае пролетариат (называйте его, как Вам заблагорассудится) может действительно стать всемирным, то есть представлять всех людей, движимых основополагающей человеческой потребностью быть самими собой, создавать, исследовать, проявлять своё любопытство...

Выступающий: Могу ли я Вас перебить?

Н. Хомский: ...делать полезные вещи, знаете ли.

Выступающий: Если Вы пользуетесь такой категорией, которая в марксистской мысли имеет какой-то другой смысл...

Н. Хомский: Потому-то я и сказал, что, может быть, мы должны будем отказаться от этого понятия.

Выступающий: Не будет ли лучше, если Вы выберете другое слово? И в таком случае мне бы хотелось задать ещё один вопрос: какие же группы людей, по вашему мнению, совершат революцию?

Н. Хомский: Да, это другой вопрос.

Выступающий: Это какая-то ирония истории, что в наше

время молодые интеллектуалы, вышедшие из средней или крупной буржуазии, притязают на право быть пролетариями и нас призывают присоединяться к пролетариату. Кажется, что у настоящих пролетариев не существует классового сознания. Это большой вопрос.

Н. Хомский: Я думаю, что Ваш вопрос конкретен, точен и очень разумен.

Неправда, что все люди в нашем обществе выполняют полезную, производительную или необходимую для всех работу (что весьма далеко от истины) или что если бы они стали совершать ту же самую деятельность в условиях свободы, то последняя сама собой должна была бы стать производительной и необходимой.

Ибо большое число людей посвящают себя занятиям скорее другого рода. К примеру, руководят эксплуатацией, создают искусственное потребление либо механизмы разрушения и подавления, или же вообще не занимают никакого места в переживающей застой индустриальной экономике. Ведь многие люди лишены возможности заниматься производительным трудом.

Я думаю, что революция, если на то пошло, должна будет совершаться *во имя* всех человеческих существ, но она будет проводиться определёнными группами людей, действительно *вовлечённых* в производительный труд общества, который разнится от случая к случаю. В нашем обществе он включает, я думаю, и работников умственного труда, то есть включает спектр населения, простирающийся от работников ручного труда до квалифицированных рабочих, инженеров, исследователей, широкого ряда представителей свободных профессий, многих служащих из сектора услуг, которые, по крайней мере в Соединённых Штатах, составляют значительную массу населения. Точно так же, как я полагаю, дело обстоит и здесь, в Голландии.

Так что я считаю, что революционные студенты не совсем не правы, ибо то, как отождествляет себя интеллигенция, для современного индустриального общества весьма важно. И существенно важно выяснить, определяют ли они себя в качестве управленцев обществом, имеют ли они намерение превратиться в технократов, государственных чиновников или служащих частного сектора, либо они отождествят себя с производительной силой, интеллектуально участвующей в производстве.

В этом последнем случае они будут способны сыграть достойную роль в прогрессивной социальной революции. В предыдущем же случае они окажутся частью класса угнетателей.

Выступающий: Спасибо.

Ф. Элдерс: Продолжайте же, прошу Вас.

Участник из зала: Я, господин Хомский, был поражён тем, что Вы сказали об интеллектуальной необходимости создавать новые образцы общества. Ибо одна из трудностей, которые возникают в нашей работе с группами студентов из Утрехта, заключается в том, как логически увязать ценности. И одной из ценностей, о которой Вы более или менее упоминали, является необходимость децентрализации власти. Ведь люди на местах должны участвовать в принятии решений.

Это ценность децентрализации и соучастия, но, с другой стороны, мы живём в обществе, в котором все более и более насущной становится необходимость принятия решений в мировом масштабе. И для того чтобы общественная помощь распределялась более справедливо, может возникнуть необходимость в какой-то большей централизации. Ибо эти трудности вроде бы должны решаться на весьма высоком уровне. Вот одна из несообразностей создания но-

вых образцов общества, и нам бы очень хотелось знать ваши мысли по этому поводу.

У меня есть также ещё один маленький вопрос или, скорее, замечание: как Вам удаётся, принимая во внимание ваше весьма смелое поведение по отношению к войне во Вьетнаме, выживать в таком учреждении, как Массачусетский технологический институт (МТИ), известный у нас как один из самых крупных подрядчиков, выполняющих военные заказы, и инкубатор интеллектуалов, ответственных за решения, принимаемые на этой войне?

Н. Хомский: Я, прежде всего, постараюсь ответить на второй вопрос, уповая, что не забуду первый. Нет, лучше я начну с первого, а если я забуду второй, то Вы мне его напомните.

Вообще, я полностью за децентрализацию. Мне бы не хотелось делать из неё какое-то безусловное правило, но, несмотря на значительную массу умозрительных построений, мне представляется, что система централизованной власти весьма действенно работает именно в корыстных интересах самых могущественных элементов, существующих внутри этой системы.

Конечно же, и система децентрализованной власти и свободных объединений столкнётся с вопросами неравенства, о котором Вы напоминаете, ведь одна область более богата, чем другая, и т. д. Но мне представляется, что всё-таки более правильно полагаться на то, что, как я надеюсь, является основополагающими человеческими *чувствами* взаимопомощи и стремления к справедливости, которые смогут развиваться в системе свободных объединений.

Я думаю, что более правильно желать прогресса на основе таких человеческих инстинктов, чем на основании учреждений централизованной власти, которая с неизбежностью действует во благо самых могущественных её составляющих.

Всё это выглядит несколько отвлечённым и слишком общим, и мне бы не хотелось утверждать, что это правило пригодно к всякому случаю, но мне думается, что во многих обстоятельствах это полезное положение.

Например, я полагаю, что демократические, социалистические и свободные Соединённые Штаты были бы более склонны предоставлять существенную помощь беженцам из Восточного Пакистана, нежели та система централизованной власти, что действует в первую очередь в корыстных интересах транснациональных корпораций. Знаете ли, это правда и во многих других случаях. Но мне кажется, что это правило заслуживает некоторого размышления.

Что же касается представления, на которое наводит ваш вопрос (и которое выражается весьма часто), что некое техническое предписание, само качество развитого технологически общества требует централизованной и неограниченной власти (что утверждается множеством людей, и первым из них был Роберт Макнамара), то его я расцениваю как совершенно нелепое, и я никогда не находил ни единого довода в его поддержку.

Мне кажется, что современная технология, такая, как обработка данных или средства коммуникации, предполагает как раз противоположные последствия. Она наводит на мысль, что искомые информация и понимание быстро станут доступными для всех людей. И не обязательно сосредоточивать их в руках маленькой группки управленцев, которые бы распоряжались всеми знаниями, всей информацией и все властью, осуществляющей принятие решений. У технологии есть свойство освобождать нас, однако, как ничто другое, она, подобно системе правосудия, обращается в орудие подавления из-за того, что плохо распределена власть. Я думаю, что при современной технологии или в современном технологическом обществе ничто не отдаляет нас от децентрализации власти. Совсем наоборот.

Что же касается второго вопроса, то я вижу здесь две стороны: как меня терпит МТИ и как я могу его переносить?

Я думаю, что не следует быть слишком схематичным. Это правда, что МТИ — ведущий институт военных исследований. Но он также олицетворяет собой важнейшие ценности свободолюбия, которые, к счастью для мира, достаточно укоренились в американском обществе. Недостаточно глубоко, чтобы спасти вьетнамцев, но достаточно для того, чтобы предотвратить гораздо большие катастрофы.

И здесь мы должны сделать несколько оговорок. Империалистическое устрашение и агрессия существуют, так же как расизм и эксплуатация. Однако они сопровождаются действительной заботой об индивидуальных правах, защищаемых, к примеру, «Биллем о правах», который, безусловно, не является каким-то выражением классового подавления. Ведь это также выражение необходимости защищать индивида от власти государства.

Всё это сосуществует. И это не просто, ибо всё не является или белым, или чёрным. А по причине того особого равновесия, в котором сосуществуют вещи, учреждение, производящее военные вооружения, расположено терпеть и даже поощрять лицо, замешанное в гражданском неповиновении войне.

Что касается речи о том, как я выношу МТИ, то это другой вопрос. Некоторые люди с логикой, которую я не улавливаю, уверяют, что человек левых убеждений якобы должен отстраняться от угнетательских учреждений. В соответствии с подобными доводами Карл Маркс не должен был бы заниматься в Британском музее, который являлся по меньшей мере символом самого жестокого в мире империализма, местом, куда империя свезла все сокровища, награбленные в колониях. Я думаю, что Карл Маркс был совершенно прав, когда стал заниматься в Британском музее и пользоваться его возможностями, а на самом деле и либеральными ценностями той цивилизации, которую он

пытался одолеть. То же самое вполне можно отнести и к данному случаю.

Выступающий: Не боитесь ли Вы, что ваше присутствие в МТИ вернёт ему чистую совесть?

Н. Хомский: Я не вижу, каким образом? Моё присутствие в МТИ служит побочным способом помочь, я не знаю в какой мере, развернуть решительные действия студентов против многих мероприятий МТИ, проводимых им институционально. По крайней мере, *я на это надеюсь*.

Ф. Элдерс: Есть какой-то иной вопрос?

Участник из зала: Мне бы хотелось вернуться к вопросу о централизации. Вы сказали, что технология не противоречит децентрализации. Но способна ли технология подвергать критике своё воздействие? Не считаете ли Вы необходимым создать некую центральную организацию, которая будет подвергать критике воздействие технологии на весь мир в целом? Так как я не вижу, каким образом всё это могло бы ужиться в маленьком технологической учреждении.

Н. Хомский: Ну что ж, я не имею ничего против взаимодействия свободных союзных объединений, в этом случае централизация, взаимодействие, общение, обсуждение, спор смогут занять своё место и, если Вам угодно, критика тоже. Я же здесь говорю о децентрализации власти.

Выступающий: Конечно же, власть необходима, к примеру, для того, чтобы запрещать технологическим учреждениям выполнять работы, которые принесут выгоду только корпорациям.

Н. Хомский: Да, моя точка зрения следующая: если мы должны выбирать, полагаться ли для принятия верного решения на некую централизованную власть, либо на какие-то свободные объединения между анархическими общинами, я бы, скорее, доверился второму выбору. Ибо я думаю, что он может послужить тому, чтобы возвести на высшую ступень честные человеческие инстинкты, тогда как система централизованной власти вообще склонна доводить до высшего предела один из худших человеческих инстинктов — инстинкт хищника, разрушителя, нацеленного на обретение могущества для себя самого и уничтожение других. Именно такого рода инстинкт просыпается и действует в определённых исторических обстоятельствах, и я думаю, что мы желаем создать общество, где он будет подавлен и замещён более здоровыми инстинктами.

Выступающий: Я надеюсь, что Вы правы.

Ф. Элдерс: Дамы и господа, я думаю, что обсуждение закончилось. Господин Хомский, господин Фуко, позвольте мне выразить бесконечную благодарность Вам от моего собственного имени и от имени слушателей за столь углублённое обсуждение философских, теоретических, а также и политических вопросов.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода В. П. Визгин.

1. Human Nature: Justice versus Power (De la nature humaine: justice contre pouvoir, беседа с Н. Хомским и Ф. Элдерсом, Эйндховен, ноябрь 1971 года, перевод А. Рабиновича), опубликовано в: *Elders F. (ed.).* Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind. London: Souvenir Press, 1974. P. 135—197.

ПОЛИТИКА — ЭТО ПРОДОЛЖЕНИЕ ВОЙНЫ ДРУГИМИ СРЕДСТВАМИ[1]

— *Слово кризис*[2] *наводит Вас на какие-то мысли?*

— Это лишь словечко, которое знаменует неспособность интеллектуалов уловить их настоящее или вскарабкаться на него! Только и всего!

— *Так Вас смущает не само слово?*

— Безусловно, нет! Меня даже смешит, что ещё находятся люди, которые его употребляют. Необходимо отдавать себе отчет в том, что и на этот раз кризис стал своего рода теоретической приправой, которой потчуют друг друга политики, экономисты, философы и все прочие, для того чтобы придать хоть какой-то статус настоящему, для анализа которого у них нет иных инструментов. Если хотите, кризис — это вечное настоящее. В современной западной истории не было ни одной эпохи, когда отсутствовало бы чрезвычайно тяжкое осознание глубоко переживаемого кризиса, такого кризиса, который люди не чувствовали бы своей собственной кожей.

— *Однако над нынешним кризисом, как кажется, произносят заклинания, желая приписать ему некое качественное определение как кризису энергетическому.*

— На самом деле мы являемся свидетелями некоего изменения в отношениях сил. Однако под этим понятием кризиса подразумевается какая-то совершенно иная вещь, нежели просто подобное изменение. Имеется в виду точка

напряжения истории, имеется в виду разрыв между двумя в корне различающимися периодами этой истории, высказывается мнение о долгосрочности происходящего в настоящее время процесса. Очевидно, что с того времени, когда начинают употреблять слово «кризис», речь идет о каком-то переломе. Одновременно приходит осознание, что всё начинается. Хотя существует ещё и что-то такое, что очень глубоко укоренилось в старом западном милленаризме, — это второй рассвет. Вот была первая зорька нашей религии, нашего мышления, но тот рассвет оказался не очень хорошим, заря была тусклой, да и день выдался тяжелым, а вечер — прохладным. Но тут вам предлагается вторая заря, рассвет начинается вновь.

— Чем вы объясните то, что в этот момент мы не можем провести никакой диагностики, не можем сделать никакого предвидения, и кажется, будто интеллигенция упала в грязь лицом?

— Всё это также связано со статусом интеллектуала, с тем местом, которое он занимает в функционировании власти в наших обществах. Он всё время маргинален, всё время находится в стороне. Всегда имеется некоторое расстояние, иногда малое, а иной раз и огромное, благодаря которому происходит так, что всё, что он пишет, способно быть только описательным. Но, в конце концов, есть лишь одна речь, существующая в настоящем, — это речь приказа, распоряжения.

— Приказ никогда не обманывает себя, никогда не может ошибиться.

— Да, конечно же. Он может допускать стратегические ошибки, но он не обманывает себя. Единственный вид по-настоящему действительной речи — это повеление, то есть

язык власти. Начиная с той самой поры, когда жизнедеятельность интеллектуала начинает проходить по краям, он может осмыслять настоящее только как кризис.

— Но подобный кризис есть также и совокупность конкретных обстоятельств: возьмём, к примеру, учения по высадке десанта с судов на берега Средиземного моря.

— Думаю, что вопрос как раз не в этом. Быть может, я не прав, когда говорю, что такое было всегда, но я полагаю, что по отношению к понятию «кризис» возражения вызывает прежде всего понятие «противоречие», согласно которому некий процесс, разворачиваясь, дошёл до некоторой точки противоречия, и потому он так уже не может продолжаться далее. Здесь противоречие является лишь неким образом. Ведь само выдвижение вперёд одного из противников подвергает его опасности. И чем больше он выдвигается вперёд, тем больше он подставляет себя под удар своему противнику в то самое время, когда теснит его. Если бы нам пришло в голову, что как раз не война является продолжением политики, но политика есть продолжение войны другими средствами, то сама идея о том, что противоречие каким-то образом становится таковым, что не может более сохраняться, оказывается представлением, которое необходимо отбросить. Ну а энергетический кризис прекрасно демонстрирует конкретный тому пример, ибо начиная с того времени, как стратегическое превосходство Запада стало основываться лишь на ограблении третьего мира, было ясно, что именно Запад стал увеличивать свою зависимость. Поэтому кризис всегда с нами.

— Но как Вы реагируете, когда слышите разговоры об этом кризисе?

— Когда я слышу, как об этом кризисе говорят журна-

листы, мне не до смеха. Но когда я слышу разговоры серьёзные, философские, то тут меня разбирает смех. Ибо как раз журналист играет серьёзную роль, именно он изо дня в день, из часа в час запускает в оборот слово «кризис».

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. La politique est la continuation de la guerre par d'autre moyens (беседа с Б. А. Леви) // L'Imprévu. № 1, 27 января 1975. С. 16.

2. Международное положение, которое сложилось из-за нефтяного кризиса (пятикратного увеличения странами ОПЕК цены на сырую нефть начиная с октября 1973 года), описывалось марксистами как структурный кризис капитализма, а либералами — как кризис демократии (*Huntington S.* The Crisis of Democracy. New York: New York University Press, 1975). М. Фуко не признаёт эпистемологическую значимость самого понятия кризис, которое заимствовано из области древнегреческой медицины; равным образом отвергает он и понятие противоречия, поскольку как одно понятие, так и другое возвращают к идее всеобщности. В ту пору сам он в качестве технологии разрабатывал «позитивную аналитику». Для того чтобы вспомнить споры о кризисе, имевшие место во Франции между 1974 и 1979 годами, можно обратиться к книге «Новый внутренний строй» (Le Nouvel Ordre intérieure. Paris: Alain Moreau, 1980), представляющей собою записи бесед, проходивших в университете Венсенн в марте 1979 года. — *Прим. фр. изд.*

СМЕРТЬ ОТЦА[1]

Беседа с П. Дэ, Ф. Гави, Ж. Рансьером и Я. Яннакакисом.

П. Дэ[2]: Так в каком же положении мы оказались к 1975 году? Я исхожу из представления, которое кажется мне чрезвычайно значимым для всей истории коммунистического движения, ведь стоило в октябре 1917 года большевикам победить и создать новую власть, как они поверили, что перевернули страницу истории. И рабочее движение могло оценивать происходившее в Советском Союзе лишь путем сопоставления этих событий с теми идеями и представлениями, которыми в ту пору руководствовался Второй Интернационал. Однако в начале Первой мировой войны Второй Интернационал потерпел крах. И всё мировое коммунистическое движение тут же подчинило себя потребностям молодой советской власти, потребностям, по сути дела, краткосрочным. Так что в Третьем Интернационале первые ощутимые разногласия проявились лишь начиная с того времени, когда из Советского Союза выдворили Троцкого. И вплоть до середины 60-х годов рабочее движение существовало, развивая в своей среде два отнюдь не равнозначных движения, одновременно притязавших на происхождение от Октябрьской революции, но в то же самое время опровергающих друг друга. Ортодоксальные коммунисты стали защищать сталинскую ортодоксию вплоть до наихудших ее преступлений, тогда как троцкисты выступали против того, что происходило в СССР, исходя из тех же самых теоретических предпосылок, которые в равной степени сделали их неспособными осуществлять какой-либо анализ в ту пору, когда начиналась Вторая мировая война.

Потом наступила десталинизация. В 1962, 1963, 1964 годах, после XX съезда, впервые произошло банкротство Третьего Интернационала, которое обошлось не меньшей кровью, что и крах Второго. Борцам Французской коммунистической партии, которые не всегда были такими уж закостенелыми, нужно было объяснить расхождение между их пониманием «пролетарского гуманизма» и тем, что получилось на самом деле.

Так что поражение рабочего движения в результате Второй мировой войны, вероятно, еще ужаснее, чем его провал в Первую мировую войну.

Но в ту пору рабочее движение еще не обладало властью, тогда как во Вторую мировую войну власть Сталина запятнала себя отношениями с Гитлером, а народы Европы и Советского Союза заплатили за это огромную цену. Это и привело к разрыву.

Одним из тяжелых последствий кризиса коммунистического движения стало то, что он расколол поколения интеллектуалов. Потому что это своего рода предприятие по промыванию мозгов привело к тому, что предыдущее поколение оказалось неспособным справиться с теми вопросами, встававшими перед следующими поколениями, и последствия этого мы ощущаем сегодня на себе.

Ф. Гави[3]*:* Да, но сегодня нет подобной психологической обработки.

П. Дэ: Но основа подобной психологической обработки — необходимость верить в существование социалистического мира, который разрешил все проблемы рабочего движения, — во французском рабочем классе остается чрезвычайно мощной.

М. Фуко: У нас во Франции выработалась привычка ставить подобные вопросы лишь в терминах марксистс-

кой теории. Эта мания текста, толкования, ссылок на Маркса, помимо всех прочих следствий, приводит еще к тому, что об истории Коммунистической партии никогда не говорится как об истории партии и как об истории партии коммунистической. Так что пока мы не выйдем за пределы подобного дискурса марксистского типа, мы ни к чему не придем. И если отношение людей к абортам и тюрьмам стало меняться, то это потому, что дискурс ориентировался не на какой-то эталон, а на действительность.

У нас всегда возникает потребность в «ссылке на что-то» для доказательства своей легитимности, причем каждый оправдывает свою легитимность ссылкой на что-то — в этом-то и вся трагедия.

Ж. Рансьер[4]*:* В самом деле, положение, в котором мы оказались и откуда еще не выбрались исторически, — левачество — это почти отчаянный вид альтернативы. Потому что мы подправляем механизмы, мы подталкиваем власть к реформам.

М. Фуко: Я тебе опишу опыт одного университета, университета в Лилле, где общественная атмосфера чрезвычайно пролетаризирована. Сошлюсь на период с 1969 по 1972 год, когда там среди студентов происходило рождение некоего дискурса, поиска чего-то, какого-то движения без ссылок и ориентиров. Но в то же время там начали формироваться организации. Они снова поставили этот спонтанно возникающий дискурс в определенные рамки. В результате он просто-напросто исчез. Ужасно то, что мы всегда стремимся кодифицировать дискурс, сделать его пригодным для существования некоего альтернативного общества, чтобы этот дискурс стал точкой отсчета и местом соединения сил. И до тех пор, пока у нас будет это стремление к систематизации и кодификации, вряд ли стоит наде-

яться на появление какого-то иного образца революции, стремящейся к иной модели общества.

Ф. Гави: Где же находится вирус? Возможно, в утвердившейся полурелигиозной мысли, согласно которой возможна наука о революции. Большинство борцов крайне левого крыла противопоставляют себя Коммунистической партии, но как уже упоминал, говоря о троцкистах, Пьер Дэ, все они как один обращаются к тем же самым теоретическим первоисточникам, к одной религиозности. Как выработать новую теорию, как размышлять над иной практикой, которая возьмется за такие ценности, которых никогда не признавали марксисты-ленинцы: сомнение, неопределённость, случайность, отказ от авторитетов, от труда?..

М. Фуко: Существует целая наука, которую можно было бы назвать «коммунистологией», которая будто бы является наукой исторической, проводящей очень точные институциональные исследования. Но пока что эта «коммунистология», исходя из которой и развился марксизм в качестве науки, всё ещё ускользает от нас в качестве догмы.

Ж. Рансьер: Ясно, что Маркс не имел понятия о множестве культурных реалий и, например, противопоставление им базиса и надстройки по отношению к реалиям крестьянской жизни работает очень плохо. К примеру, все, кто хотел проводить аграрные реформы, руководствуясь постулатами марксизма, обычно терпели полную неудачу. Еще опаснее то, что Маркс также был убежден, что прогресс происходит за счет становления белого, предприимчивого человека. Он, к примеру, советовал индусам ничего не делать, потому что революцию совершит именно английский пролетариат.

Есть также целый ряд вещей, к которым был закрыт до-

ступ в марксистской революции. Да и сам Маркс помешал развиться большому числу отраслей знания, о которых не имел представления... А значит, именно здесь располагается огромное поле работы для будущих теоретиков. Сегодняшнее положение опасно тем, что марксистско-ленинская риторика стремится отбросить эту работу и задвинуть ее как можно дальше, считая ее «буржуазной наукой».

Маркс был одновременно интеллектуалом, юристом, философом, социологом, ориентировавшемся во всем поле знания, и потому его теория оказалась теорией глобальной, господствовавшей над эпохой, теорией революционной, способной предвидеть ход развития обществ и тем самым «снимавшей вопрос о власти». Маркс говорит об эпохе, когда существовал классовый авангард, способный придать свой собственный смысл идее Революции, ведущей к созданию мира свободных производителей, что и позволило при помощи подобной уловки снять вопрос о власти. Маркс никогда не создавал теории власти, и все последующие марксистские течения оказались теориями государственного интереса. Это повлекло за собой определённое число вопросов, например: «Что означает сделать теорию Маркса соответствующей сегодняшнему дню?» И кто теперь присваивает себе марксизм, если не государственный аппарат и не интеллектуалы?

Что в таком случае нам придется делать с этими рассуждениями Маркса по мере того, как ценности, которые могут стать завтрашними, больше не окажутся, к примеру, ценностями 1960 года?

Ценностями какого типа мы можем обосновать революционный дискурс?

Все дело в том, чтобы знать, к чему мы стремимся. Ведь мы недостаточно хорошо это знаем. И что меня в конце концов поражает, так это то, что во французском обществе этих последних десятилетий левачество оказалось большой реформаторской силой. То, что ни партии коммунистичес-

кой, ни партии социалистической никогда не удавалось добиться через парламентские механизмы, было сделано при помощи прямых, зачастую насильственных действий леваков. И некоторые основы репрессивного общества были несколько поколеблены. В таком случае вопрос заключается в том, являются ли они последовательными и прибегающими к насилию реформистами или же кем-то другим. Какова связь между этим последовательным и насильственным реформизмом и революцией?

Я. Яннакакис[5]*:* Что удивительно у Маркса, так это то, что он обесценивает историю. Это в полном смысле слова антиистория. В таком случае остается только экономическая точка зрения, критика капиталистической экономики. Советские социалистические общества, которые хотели быть обществами революционными, создавались в полном неведении относительно механизмов власти (и заменили одну власть другой).

Приведу пример с чехословацким обществом. Все, что выходило за рамки этого небольшого экономического познания Маркса, было устранено. А на уровне революционной практики произошли две вещи: оказалась полностью заблокированной эволюция этого общества и все области познания свелись к кратким формулировкам (будь то история, психология, психоанализ, социология). Период «либерализации» позволил только одно: расширение поля знания, как практического, так и теоретического. Вот это-то повторное введение многих вещей в поле знания и одновременно его расширение и дало необычайную революционную динамику, которая вылилось в Пражскую весну. Пражская весна стала образом кризиса власти, ее идеологической нищеты, отсутствия у нее знания об обществе, которое она сама и породила. Она положила революционное начало огромному усилию по расширению поля познания как составной части общества.

П. Дэ: Что сделала советская революция? Ведь она так никогда и не вышла за рамки исторической задачи буржуазной революции. Она провела индустриализацию и аграрную реформу. Индустриализация же стоила намного дороже, чем индустриализация, проводившаяся под покровительством буржуазии, а в те годы она стоила народам Советского Союза еще дороже. Что же касается реформы аграрной, то она, скорее всего, привела к невыносимым условиям жизни.

В Европе же социалистическая революция не продвинула дальше решение ни одного из вопросов, поставленных буржуазией, и не поставила новых проблем. Она осталась в исторических рамках, которые уже были заданы европейской буржуазией.

В чем для нас выражается конкретное содержание революции? Разве это простое свержение существующей власти, для того чтобы поставить на ее место что-то иное, и в конце концов, ради каких целей? Что такое для Франции социализм? И почему мы настолько зациклены на первоисточниках?

Я полагаю, одна из трудностей после Мая 68-го заключается в том, что мы недостаточно связываем с левачеством все происходящее в настоящее время. Если мы сделаем обзор всех общественных и культурных явлений, имевших место с 1970 года и невообразимых, исходя из практической деятельности Коммунистической партии, Всеобщей конфедерации труда или Социалистической партии до Мая 68-го, то мы, как я полагаю, придем к чему-то очень важному.

Ф. Гави: Май 68-го соответствует атаке на знание. Символично, что Май 68-го начался в Сорбонне, а Сорбонна оказалась на улице. Он переживался как полное отбрасывание бремени институционально организованных сил и в особенности теоретиков знания, марксистских теоретиков, в том

числе и левацких. Все теоретики были поставлены под сомнение. Кроме того, в практике этого движения прорывалось творческое воображение, а значит, любознательность, жажда знания. Однако подобная жажда знания оказывалась ниспровергающей лишь потому, что она сочеталась с массовыми действиями.

Именно внутри этого общего движения постепенно окрепла критическая сила, играющая роль альтернативы по отношению к институционально организованному левачеству. Я полагаю, что ни в коем случае нельзя смешивать ту альтернативную силу, которой является левачество, с ее организационными проявлениями, всегда оказывавшимися в противофазе по отношению к самому движению.

С тех пор прошло семь лет, и по мере того, в какой все это располагалось на площадке, вполне сгодившейся для капиталистических реформ, капитализм, в свою очередь, взялся за иммигрантов, женщин, рабочих средней квалификации, берет на себя все, что было «снято» леваками.

Другой недуг левачества заключается в том, что крайне левые стремятся использовать свой дискурс, потому что знают, что́ он приносит. Мы же находимся между властью и левыми в положении, в котором просто обречены на поиск, как теоретический, так и практический. И притом вовсе не ожидая никаких подтверждений из первоисточников, а размышляя над нашей историей после 1968 года.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. La mort du père (беседа с П. Дэ, Ф. Гави, Ж. Рансьером и Я. Яннакакисом) // Libération. № 421, 30 апреля. С. 10—11.
2. Пьер Дэ, который долгое время при Арагоне был руководителем отдела в «Леттр франсэз», недавно порвал с ФКП. — *Прим. фр. изд.*
3. Филипп Гави, журналист, близкий к маоистам, один из основателей «Либерасьон» опубликовал в «Галлимар», в 1974 году вместе с Ж.-П.

Сартром и Пьером Виктором книгу «У нас есть повод для бунта», в коллекции «Дикая Франция». — *Прим. фр. изд.*

4. Жак Рансьер — ученик Альтюссера, с которым он порвал, написав книгу «Урок Альтюссера», и в том же году основал журнал «Логический бунт». — *Прим. фр. изд.*

5. Янис Яннакакис — бывший преподаватель Пражского университета, порвавший с Коммунистической партией Греции, а затем и с коммунизмом вообще. — *Прим. фр. изд.*

ВЛАСТЬ И ТЕЛО[1]

— В «Надзирать и наказывать» Вы описываете некую политическую систему, в которой тело короля играет главную роль...

— В обществе вроде общества XVI века тело короля было не метафорой, а политической вещью: его телесное присутствие было необходимо для жизнедеятельности монархии.

— А республика была «единой и неделимой»?

— Эта формулировка была выдвинута против жирондистов, против американского представления о федерализме. Но она никогда не функционировала так, как действовало тело короля при монархии. У Республики нет тела. Напротив, в течение XIX века новым началом становится тело общественное. Это тело как раз и требует защиты, средствами почти медицинскими, поэтому вместо ритуалов, с помощью которых восстанавливают целостность тела монарха, начинают применять предписания, лечебные меры, например, изоляцию больных, наблюдение за заразными, исключение правонарушителей. Вот так уничтожение посредством казни заменяется методами обеззараживания: криминологией, евгеникой, изоляцией «вырожденцев».

— А существует ли фантазм тела на уровне различных институтов?

— Я полагаю, что самый большой фантазм, — это идея некоего общественного тела, которое якобы создается совокупностью воль. Потому что появлению общественного

тела способствует не консенсус, а вещественное осуществление власти на самом теле индивидов.

— До сих пор на XVIII век смотрели сквозь призму освобождения. Вы же описываете его как введение разбиения на участки. Может ли одно проходить без другого?

— Как всегда в отношениях власти, мы сталкиваемся с присутствием сложных явлений, не подчиняющихся диалектике гегельянского типа. Владение своим телом, осознание своего тела могло быть достигнуто лишь вследствие инвестирования в тело власти: гимнастика, упражнения, развитие мускулатуры, нагота, восторги перед прекрасным телом... — все это выстраивается в цепочку, ведущую к желанию обретения собственного тела посредством упорной, настойчивой, кропотливой работы, которую власть осуществляет над телом детей, солдат, над телом, обладающим хорошим здоровьем. Но стоит только власти произвести такое воздействие, как в самой цепочке подобных приобретений неизбежно появляется притязание на свое тело против власти, на здоровье против экономики, на удовольствие против моральных норм сексуальности, брака, целомудрия. И сразу же то, чем была сильна власть, превращается в средство нападения на нее... Власть проникла в тело, но оказалась «подставленной» в самом теле... Вспомните о панике, которая охватывает учреждения общественного тела (медиков, политических деятелей), при мысли о свободном союзе или абортах... На самом деле впечатление, что власть не прочна, — это обман, ибо она может произвести обходной маневр, переместиться, быть инвестированной в другом месте... и борьба продолжается.

— Это было бы объяснением знаменитой «утилизации» тела порнографией, рекламой?

— Я совершенно не согласен с разговорами об «утилизации». Это обычное стратегическое разворачивание борьбы... Возьмем конкретный пример, допустим, аутоэротизм. В течение XVIII века в Европе надзор за мастурбацией только-только начался. Но внезапно оказалось, что эта тема стала вызывать панику, и вот в западном мире развивается ужасное заболевание: молодые люди мастурбируют. И из-за этого страха над телом детей установился (посредством семей, однако у его истока стояли отнюдь не они) контроль, надзор за сексуальностью, размещение сексуальности в поле объективного наблюдения с последующим слежением за телами. Но сексуальность, превращаясь таким образом в предмет особых забот и анализа, будучи мишенью для надзора и контроля, в то же время порождала усиление желаний каждого в его собственном теле, к нему и ради него...

Тело стало ставкой в борьбе между детьми и родителями, между ребенком и инстанциями контроля. Бунт сексуального тела является противодействием подобному внедрению. И как же отвечает власть? Прежде всего экономической (и, может быть, даже идеологической) эксплуатацией эротизации, начиная от всяких средств для загара и вплоть до порнофильмов... В самом ответе на бунт тела вы находите новую инвестицию, которая теперь фигурирует не в виде контроля-подавления, а в виде контроля-стимуляции: «Оголяйся... но будь худощавым, красивым, загорелым!» На всякое действие одного из противников отвечает движение другого. Но это не «утилизация» в том смысле, в каком об этом говорят леваки. Нужно принять неопределенность борьбы... Но это не значит, что она однажды не кончится...

— Не проходит ли новая революционная стратегия захвата власти через новое определение политики тела?

— Именно в развертывании некоего политического процесса (я не знаю, является ли он революционным) со все большей и большей настоятельностью проявлялся вопрос о теле. Можно даже сказать, что все произошедшее с 1968 года (а также, наверное, то, что его подготовило) было глубоко антимарксистским. Как же европейские революционные движения собираются освободиться от «влияния Маркса», от институтов, свойственных XIX и XX веку? Таким было направление этого движения. И в этой новой постановке под сомнение тождества «марксизм = революционное движение», тождества, ставшего догмой, значимость тела стала одной из важнейших частей, если только не самой существенной.

— Какова эволюция телесной связи между массами и государственным аппаратом?

— Прежде всего, необходимо отбросить одно очень распространенное положение, согласно которому в наших буржуазных и капиталистических обществах власть якобы отрицала действительность тела ради души, совести, идеального. На самом-то деле нет ничего более материального, физического и телесного, чем осуществление власти... И каков же тип инвестирования тела, который необходим и достаточен для жизнедеятельности такого капиталистического общества, как наше? Я полагаю, что начиная с XVIII века и до начала XX века люди верили, что инвестирование тела властью должно быть тяжким, давящим, непрерывным и педантичным. Откуда и происходят все чудовищные дисциплинарные режимы, с которыми нам приходится сталкиваться в наших школах, больницах, казармах, цехах, городах, жилых домах, семьях... но потом, начиная с 60-х годов, стали понимать, что столь обременительная власть не так уж необходима, как полагали в прежние времена, что общества индустриальные могли бы об-

ходиться и намного менее плотной властью над телом. И с тех пор обнаружили, что контроль над сексуальностью может смягчиться и пробрести иные формы... Осталось только изучить, в каком теле нуждается теперешнее общество...

— *Ваш интерес к телу отмежевывается от современных его толкований?*

— Я стараюсь, как мне кажется, отделить себя сразу и от марксистского, и от околомарксистского взгляда на вещи. Что касается первого подхода, то я не из тех, кто пытается сводить воздействия власти на уровень идеологии. На самом деле я задаюсь вопросом, не оказались бы мы большими материалистами, изучая вопрос о теле и властных воздействиях на него перед тем, как ставить вопрос об идеологии. Ибо в исследованиях, которые на первое место ставят идеологию, меня смущает то, что в них всегда предполагается данным человеческий субъект, образец которого нам дала классическая философия и который будто бы наделен сознанием, которым-то и завладевает приходящая власть.

— *Но в марксистском представлении имеется и осознание воздействия власти на тело в процессе труда.*

— Да, конечно же. Но несмотря на то, что сегодня протесты и требования являются скорее жалобами и протестами наемного тела, чем требованиями наемного труда, мы почти не слышим о них в качестве таковых... Все обстоит так, как будто дискурсы «революционеров» остаются пронизанными ритуальными темами, соотносящимися с марксистскими положениями. И если у Маркса еще имеются достаточно интересные вещи о теле, то марксизм как историческая действительность ужасно затемнил их в пользу сознания и идеологии...

Необходимо также отмежеваться от таких парамарксистов, как Маркузе, которые придают слишком преувеличенное значение представлению о подавлении. Ибо если бы власть имела только функцию подавления, если бы она действовала по образцу цензуры, исключения, преграждения, вытеснения в духе какого-то большого Сверх-Я, если бы она осуществлялась только негативным способом, то она оказалась бы очень хрупкой. Но коль скоро она сильна, то это потому, что она производит позитивные воздействия на уровне желания (это уже начинают осознавать), а также на уровне знания. Власть отнюдь не мешает знанию: она его производит. Если у нас могло создаться некое знание на теле, так это только с помощью совокупности военных и учебных дисциплин. Только исходя из власти над телом стало возможным физиологическое и организационное знание.

Глубокая укорененность власти, трудности, какие мы испытываем, пытаясь от нее избавиться, обусловлены всеми этими связями. Вот почему представление о подавлении, к которому обычно сводят все механизмы власти, кажется мне чрезвычайно неудовлетворительным и, возможно, даже опасным.

— *Вы преимущественно изучаете феномены микровласти, которые осуществляются на уровне обыденного. Не пренебрегаете ли Вы государственным аппаратом?*

— На самом деле с конца XIX века марксистские и околомарксистские революционные движения в качестве мишени для борьбы уделяли первостепенное внимание государственному аппарату.

И к чему же это в конце концов привело? Для того чтобы быть в состоянии бороться против государства, а это — не только правительство, надо, чтобы революционное движение проявило себя как нечто ему равнозначное в смыс-

ле военно-политическом и, следовательно, чтобы оно учредилось как партия, вылепленная (изнутри) подобно аппарату государства, с теми же механизмами дисциплины, теми же отношениями иерархии, с такой же организацией властей. И последствия этого были бы плачевными. Кроме того, должен ли захват государственного аппарата (а об этом шли большие споры внутри самого марксизма) рассматриваться как простое овладение им, сопровождающееся необходимыми изменениями, продиктованными потребностями новой власти, или же он должен стать только благоприятной возможностью для его разрушения? Вы знаете как в конце концов был решен этот вопрос: необходимо разрушить аппарат, но не до конца, потому что после того, как будет установлена диктатура пролетариата, классовая борьба все-таки не закончится... А потому необходимо сохранить этот государственный аппарат для того, чтобы мы могли использовать его против классовых врагов. И отсюда мы переходим ко второму следствию: при диктатуре пролетариата государственный аппарат должен быть восстановлен, по крайней мере в определенной степени. И, наконец, третье следствие: чтобы заставить работать тот аппарат государства, который будет захвачен, но не разрушен, следует обратиться к техникам и специалистам. И чтобы это сделать, мы используем старый класс, с этим аппаратом знакомый, то есть буржуазию. Это, без сомнения, и произошло в СССР. Я вовсе не настаиваю, что государственный аппарат не имеет значения, но мне кажется, что среди всех условий, которые мы должны принять, чтобы не повторить советский опыт и чтобы революционный процесс не зашел в тупик, одна из первейших вещей, которую необходимо понять, это то, что власть не располагается в государственном аппарате и что в самом обществе ничего не изменится, если механизмы власти, которые действуют за пределами государственных аппаратов, под ними, рядом

с ними, на намного более низком уровне, на уровне обыденном, не будут изменены.

— *Обратимся как раз к гуманитарным наукам, в частности к психоанализу...*

— Случай психоанализа действительно интересен. Он утверждал себя, отталкиваясь от известного типа психиатрии (психиатрии вырождения, евгеники, наследственности). Именно такая практика и такая теория (во Франции представленная Маньяном) и оттенила его достоинства. Тогда по отношению к той психиатрии (которая, впрочем, остается психиатрией и сегодняшних психиатров) психоанализ на самом деле сыграл некую освобождающую роль. И до сих пор в некоторых странах (я имею в виду Бразилию) психоанализ играет положительную роль, разоблачая сговор между психиатрией и властью. Взгляните на то, что происходит в странах Востока. Там психоанализом интересуются отнюдь не самые дисциплинированные из психиатров...

Как бы то ни было, в наших обществах процесс продолжается и складывается совсем по-иному... Психоанализ в ряде своих проявлений оказывает воздействия, целиком и полностью укладывающиеся в рамки контроля и нормализации.

И если бы нам удалось изменить эти связи или сделать нетерпимыми те воздействия власти, которые проходят и множатся через них, мы бы очень сильно затруднили функционирование государственного аппарата...

Еще одна польза состоит в том, что можно осуществлять критику отношений на самом низком уровне, и таким образом внутри революционных движений мы больше не сможем воссоздавать образ государственного аппарата.

— На протяжении всех Ваших исследований о безумии и тюрьме, мы становимся свидетелями становления общества все более дисциплинарного. Складывается впечатление, что эта историческая эволюция ведома почти неотвратимой логикой...

— Я пытаюсь анализировать, как у истоков индустриальных обществ стал размещаться аппарат наказания, своего рода приспособление по сортировке нормальных и ненормальных. А потом мне всё-таки потребуется написать историю того, что произошло в XIX веке, показать, каким образом через ряд наступлений и контрнаступлений, действий и противодействий мы дошли до нынешнего очень сложного состояния сил и до сегодняшнего их расположения на поле боя. Его логика вытекает не из претворения в жизнь какого-либо плана, но из логики противостоящих друг другу стратегий. Именно на изучении механизмов власти, инвестируемых в тела, в жесты, в способы поведения, необходимо строить археологию гуманитарных наук.

Впрочем, она вновь возвращается к одному из условий своего появления: к великому усилию по дисциплинированию и нормализации, к которым стремился XIX век. Фрейд хорошо это чувствовал. И он сознавал, что в деле нормализации он гораздо сильнее других. В таком случае к чему та почти таинственная застенчивость, которая заключается в том, чтобы говорить, что с нормализацией психоанализ не имеет ничего общего?

— Какова роль интеллектуала в практической борьбе?

— Интеллектуал больше не должен играть роль советчика. Он не должен составлять планы для тех, кто борется и защищается, не должен придумывать для них тактику и ставить перед ними цели, Интеллектуал может дать инструменты анализа, и в настоящее время это по сути своей

роль историка. В самом деле, речь идет о том, чтобы иметь плотное, длительное восприятие настоящего, которое позволяло бы замечать, где проходят линии разлома, где сильные точки, к чему привязали себя власти (сообразно организации, возраст которой насчитывает ныне полторы сотни лет) и куда внедрились. Иными словами, делать топографическую и геологическую съёмку поля битвы... Вот она, роль интеллектуала. А говорить: «необходимо, чтобы Вы сделали то-то и то-то» — безусловно, не его роль.

— *Кто координирует действия агентов политики тела?*

— Это чрезвычайно сложная структура, по поводу которой мы, в конце концов, должны задать себе вопрос, как же она может оказаться столь хитроумной по своему размещению, по механизмам, по приемам взаимного контроля, по способам подгонки, хотя нет никого, кто предварительно задумал бы эту структуру. Это чрезвычайно запутанная мозаика. Но в некоторые эпохи появляются и её «связные»... Возьмем, к примеру, филантропию начала XIX века: люди начинают вмешиваться в жизнь других, в их здоровье, питание, жилище... А потом из этой туманной деятельности возникают персонажи, учреждения, виды знания... здравоохранение, разного рода надзиратели, помощники по делам социальной помощи, психологи. И вот теперь, уже в нынешние времена, мы оказываемся свидетелями бурного размножения разнообразных категорий социальных работников...

И естественно, основополагающую роль сыграла медицина, послужив общим знаменателем... Ее дискурс передавался от одной категории к другой. Ибо как раз во имя медицины стали наблюдать, как обустроены жилища, а также от ее имени классифицировали безумного, преступника, больного и отводили каждому его место... Но на самом-то

деле вся эта чрезвычайно разнообразная мозаика этих «социальных работников» существует только на основе такой туманной и путаной матрицы, как филантропия...

Самое интересное — видеть не план, который будто бы предшествовал всему этому, но рассмотреть, как дислоцировались эти средства с точки зрения стратегии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Pouvoir et corps // Quel corps? № 2, сентябрь—октябрь 1975. С. 2—5. (Беседа проходила в июне 1975 года).

МИШЕЛЬ ФУКО. ОТВЕТЫ ФИЛОСОФА[1]

— Ваши труды вращаются вокруг замкнутых миров, миров концентрационных, циркулярных. В них ставятся вопросы о больницах, о тюрьмах. Чем обусловлен именно такой выбор тем?

— У меня сложилось впечатление, что в XIX и в начале XX века вопрос о политической власти ставился по сути дела на языке государства и его основных органов. Ведь, в конце-то концов, они сформировались именно в XIX веке. Тогда они были ещё чем-то новым, видимым, значимым, они довлели над личностями, и личности боролись против них. Но впоследствии, после двух великих экспериментов (опыта фашизма и опыта сталинизма) мы вдруг ощутили, что под государственными органами, на совершенно ином уровне и до некоторой степени от них независимо, существовала целая механика власти, осуществлявшаяся постоянно, непрерывно и насильственно; она позволяла сохранять прочность и жесткость социального тела, причем играла в этом деле не меньшую роль, чем основные государственные органы, вроде армии или правосудия. И это пробудило у меня интерес к изучению таких неявных сил власти, власти невидимой, то есть тех видов власти, которые связаны с институтами знания и здравоохранения. Что от механики власти присутствует в образовании, медицине, психиатрии? Не думаю, что я единственный, кто интересовался этим. Великие движения, связанные с событиями 1968 года, были направлены против этого типа власти.

— Как Вы рассматриваете эти движения по отношению к тому, что называется третьим миром? Ведь в Со-

единённых Штатах, в Западной Европе они повлекли за собой открытие и постановку целого ряда вопросов. А в странах Африки или Латинской Америки — закрытие целого спектра политических возможностей. Даже в Китае не была ли «культурная революция» способом что-то менять, ничего не изменяя?

— Я не знаю, должен ли подобный вопрос ставится на языке «открытости» и «закрытости». Возьмем Францию: здесь трудно подвести итог изменениям, происходившим в системе власти. Эти бои ещё недостаточно далеки от нас, чтобы мы могли оценить принесенные ими завоевания. Правда, в таких странах, как Франция и Соединенные Штаты, изменился сам способ, которым контролировались отношения сексуального порядка. Но пока что мы находимся ещё только в самом начале этого большого процесса. Так, XIX век занимался главным образом отношениями между основными экономическими структурами и аппаратом государства. В настоящее же время главными вопросами стали вопросы о мельчайших силах власти и о рассредоточенных системах господства.

Что же касается третьего мира, то я полагаю, что здесь вопрос встаёт по-иному. Ибо ставится другая властная проблема: проблема национальной независимости. Из того, что происходило в некоторых странах Северной Африки, таких, как Тунис (а в то время я там был), становилось очевидным, что борьба против школьной и университетской власти до некоторой степени имела родство с борьбой, которая развернулась во Франции и Соединённых Штатах. Только с одним отличием: преподавание в Тунисе проводилось на французском языке, преподавателями французского происхождения, вследствие чего был также поставлен вопрос о неоколониализме и национальной независимости. Борьба против правительства была не только выступлением против его авторитарных методов, но также и против его

подчиненности, его зависимости от иностранных интересов. И потому в третьем мире эта борьба против властных структур сразу же оказалась встроенной в рамки общей политической борьбы, утратив таким образом свою обособленность.

— *Не приводит ли то первостепенное значение, которое страны третьего мира придают решению насущнейших задач, — борьбе за национальную независимость, борьбе с отсталостью, — к тому, что борьба против «малых властей» (школы, приюта, тюрьмы) и против других рассеянных видов господства (белого человека над чёрнокожим, мужчин над женщинами) отходит на второй план? Или же все эти виды борьбы могут осуществляться одновременно?*

— Это трудность, над которой все мы бьемся изо всех сил. Можем ли мы устанавливать какую-то разумную иерархию между этими различными видами борьбы? А их хронологию? Поступая подобным образом, мы попадаем в порочный круг. Ведь с одной стороны, не означает ли постановка на первое место борьбы на уровне текстуры общественного тела совершение какого-то «отвлекающего» действия в ущерб значительным традиционным видам борьбы (за национальную независимость, против угнетения и т. д.)? А с другой стороны, как можно не ставить этих вопросов: не равноценно ли это воспроизведению внутри самих этих передовых групп тех же самых видов иерархии, влияния, зависимости, господства? Вот в чем проблема для нашего поколения.

— *Журналист Морис Клавель в своей недавно выпущенной автобиографии «То, во что я верю»*[2]*, говорит, что Фуко заставил его уйти от левых, но сожалеет, что сам Фуко продолжает оставаться левым, что сам он еще не*

пошел на окончательный разрыв с левыми. Можно понять, почему в одном ряду с маоистами находится Сартр, ведь он мыслит историю на гегельянский манер, но как возможно, чтобы левым был Фуко?

— Правильно ли поставлен этот вопрос? Не стоит ли лучше задаться вопросом, отчего это вдруг левые стали интересоваться некоторыми темами, которые меня занимают уже давно. Когда я стал интересоваться безумием, тюрьмой, а несколько позже медициной, экономическими и политическими структурами, лежащими в основе подобных установлений, меня поражало как раз то, что традиционные левые этим вопросам не придавали ни малейшего значения. Ни одно из выступлений, исследований или журналов левых в тот период не упоминало и даже не критиковало мои взгляды. Для них таких вопросов просто не существовало. Причем по целому ряду причин: одна из них, вне всякого сомнения, обязана своим существованием тому обстоятельству, что я не предъявлял традиционных знаков левого мышления, ибо под страницами не было ссылок: «Как сказал Карл Маркс», «Как говорил Энгельс», «Как было сказано гениальным Сталиным». Ведь во Франции, чтобы опознать левую мысль, люди тут же глядят на сноски внизу страницы. Однако более серьезной причиной было то, что французские левые не считали эти вопросы заслуживающими политического анализа. Для них политической работой было чтение произведений Маркса или теория отчуждения. Вопрос же о психиатрии они перед собой вообще не ставили. Ведь только после 1968 года (в ходе процесса, вовсе не ставшего триумфом марксистской мысли, но, напротив, по-настоящему потрясшего её) эти вопросы попали в поле политического осмысления. И люди, которые прежде не интересовались тем, чем я занимаюсь, вдруг бросились меня изучать. И тут я заметил, что стою бок о бок с ними, и у меня не было ника-

кой необходимости менять направленность моих интересов. Вопросы, занимавшие меня, для политики левых до 1968 года не были насущными. Если угодно, я был аннексирован ими или с определенного времени получил права гражданства.

— В Вашей археологии западного знания Маркс, по сравнению с Давидом Рикардо, занимает очень скромное место. Он оказывается лишь одной из составляющих структуры эпохи Рикардо. Ведь согласно тому, что говорится в Вашей книге «Слова и вещи», на глубинном уровне западного знания марксизм не производит никакого реального перелома. Почему же, вплоть до сегодняшнего дня, мы приписываем Марксу какое-то значение, что делает его столь спорным, опровергаемым или вызывающим такой интерес?

— Прежде всего, одно уточнение. В «Словах и вещах» я вовсе не хотел создать всеобщую генеалогию западного знания в его глубинах. Я только хотел посмотреть, каковым было происхождение нескольких областей эмпирического познания, относящихся главным образом к жизни, речи, труду и экономике. Только и всего. И речи не было о какой-то рентгеноскопии западной культуры во всей ее целостности. Я полагаю, что в генеалогии политической экономии, в ее основополагающих представлениях Маркс не произвел существенного перелома. И даже существовал тот, кто сказал это до меня: Карл Маркс собственной персоной. Ведь он сам утверждал, что его понятия были заимствованы у Рикардо. Теперь же, когда марксистская революционная практика, отсылающая к произведениям Маркса, через целый ряд превращений и опосредствований, пропитала насквозь всю историю Запада и пометила собою все, что произошло с конца XIX века, эта мысль является чем-то само собою разумеющимся. Но вопрос, который поста-

вил я, значительно у́же: он сводится к критике эмпирической науки.

— Госпожа Диалектика царствует и по сию пору. Она присутствует в исторических, экономических, социологических, философских исследованиях, да и в критике тоже. Какова в западной культуре роль «диалектического материализма»?

— Трудный вопрос. Само это выражение «диалектический материализм» в его самом широком и полном смысле (то есть в качестве толкования истории, философии, научной методологии и политики) не многого стоит. Вы встречали когда-нибудь хотя бы одного ученого, пользующегося диалектическим материализмом? Да и в своей тактике Коммунистическая партия диалектический материализм не применяет. Ясно, однако, что диалектический материализм представляет собой некий значимый эталон. В таком случае каким же должен быть его статус, чтобы мы были в какой-то степени обязаны проходить сквозь него в дискурсе, каковы его знаки, его правила? Вот в чем вопрос.

Диалектический материализм служит каким-то универсальным означающим, политическое и полемическое использование которого имеет определенное значение, но я не думаю, что он является хорошим инструментом. Я приведу один пример. В Польше, где я прожил около года, в университетах были обязательные учебные курсы диалектического материализма, по субботам, как курсы катехизиса в христианских колледжах. И однажды я спросил: «Обязаны ли студенты, изучающие естественные науки, посещать эти курсы, подобно студентам гуманитарных факультетов?» И преподаватель (который был достаточно близок к коммунистической партии) ответил: «Нет, студенты-естественники будут смеяться...»

— В одной из Ваших лекций, прочитанной у нас, Вы попытались показать, что мы живем в обществе исповедальном, изобилующем признаниями. И в нем есть исповедание христианское, исповедание коммунистическое, исповедание писателя, исповедание психоаналитическое, исповедание судебное и так далее. Обладают ли эти различные исповедания одной и той же структурой?

— Нет. Своими спорами с известным скороспелым толкованием Райха я всего лишь пытался показать, что мы живем не в какую-то чрезмерно стыдливую, моралистическую эпоху, в эпоху цензуры, и что все влияния морали и цензуры оказываются побочными по отношению к чему-то более существенному: признанию. Если говорить вообще, то признание представляет собой рассуждение субъекта о самом себе, состоянии власти, при котором он оказывается подвластным, ограничиваемым и которое он видоизменяет посредством признания.

Это формальное определение признания может охватывать вышеупомянутые различные состояния исповедания. Однако я уже попытался детально проанализировать различие, например, между тем, что признаётся в исповеди в полном смысле слова христианской, и тем, что мы поверяем своему духовнику, руководящему нашим сознанием, начиная с XVII века. Это две связанные друг с другом христианские формы. И хотя вторая представляет собой обобщение покаянной исповеди, она обладает совершенно отличными свойствами и преследует совсем иные цели.

— Какой-нибудь марксист мог бы посчитать политически опасным это сближение между христианской исповедью и признанием, даваемым Партии.

— Еще бы!

— Не могли бы Вы немного прояснить всё это, рассказать поподробнее о поводе для возникновения Вашего определения признания?

— Странно, что в большинстве правовых систем то, что мы говорим против самих себя, представляет собою доказательство. И британское право, которое запрещает свидетельствовать против самих себя, является исключением. В подавляющем же большинстве других правовых систем, начиная с того времени, когда кто-нибудь начинает говорить то, что идет во вред ему самому, это что-то может быть только истиной. Это представляет собой некую аксиому. Мы же можем легко вообразить, что кто-то стремится взять что-то на себя, либо для того, чтобы выгородить другого, либо чтобы избавить себя от иной вины. Вдобавок ко всему, пытка и другие приемы, приближенные к пытке, позволяют добиваться свидетельств против себя, не обладающих никакой значимостью истины. Наша же правовая система придает признанию такую весомость в качестве доказательства, которую становится очень трудно поправить или опровергнуть. Если правда, что насильственное вымогание признания является обычной полицейской практикой и что правосудие в принципе не признает этого, закрывая на нее глаза, то такой же правдой является и то, что посредством придания первостепенного значения исповеди судебная система в известном смысле вступает в сговор с полицейской практикой, состоящей в том, чтобы любой ценой вырывать признание у обвиняемого.

Басня, которая утверждает максимальное различие между юстицией и полицией, очень распространена, по крайней мере, в Западной Европе. Она гласит, что коррупционеры всегда происходят из полиции, а то, что есть достойного и благородного, непременно идет от юстиции. Но, по правде сказать, основная беда системы как раз в том и состоит, что между юстицией и полицией существует своего

рода молчаливое согласие, и часто именно юстиция негласно вызывает существование этих полицейских практик.

— *Что такое пытка?*

— Я бы сказал, совершая насилие над словами, что существует «благородное» использование пытки и недостойное ее использование. Например, в судебной практике, начиная со Средневековья и вплоть до XVIII века, пытка была ритуалом истины, посредством которого пытались добиться признания обвиняемого, но это был ритуал, кодифицированный сводом определенных правил. В руках палача пытка не была «свободной». Ибо она должна была подчиняться определённым правилам и соблюдать границы, которых нельзя было нарушать. Изобретением XIX и XX веков является пытка «дикая», незаконная. Это пытка, которая, пользуясь какими угодно методами и в сроки, сочтенные необходимыми судьей, должна была вырвать признание. Это пытка полицейская, неправовая и, следовательно, чрезвычайно сильно отличающаяся от той знаменитой пытки, которая использовалась инквизицией.

— *Думаете ли Вы, что в странах, которые в прошлом веке познали рабовладение, обвинитель развил в себе какое-то другое и притом чрезвычайно жестокое отношение к телу обвиняемого? Может быть, потому, что в этом случае ценность пытаемого в качестве личности сводилась к нулю.*

— Конечно. В эпоху классической древности в Греции и в Римской империи пытать свободного гражданина не имели права. Зато пытка рабов была практикой законной и общепринятой. Как если бы раб не был способен «говорить истину», и как если бы личности обязаны были силой извлекать из него эту истину. Я думаю, что признававшему-

ся в древности праву пытать раба суждено было появиться вновь в практиках рабовладельцев в XVI веке.

— Не сопровождалась ли эта практика еще и определенным патернализмом, обусловленным представлением, что раб не говорит истину потому, что он на это неспособен?

— Нет, я думаю, что гораздо более важен вопрос о собственности на тело. Если тело раба принадлежит его хозяину, а не ему самому, были возможны и пытка, и смерть раба (хотя последнее и не было законным). Отношения собственности в данном случае более важны, чем отношения семейного главенства. Это право употреблять и злоупотреблять, *jus utendi et abutendi*[3].

— Применим ли Ваш общий анализ признания и отношений власти к системе власти, существующей в коммунистических странах, например, в СССР и в Китае?

— Мне не хотелось бы говорить о Китае, поскольку очень мало кто что-то о нем знает. Можно сказать и так: очень мало кто знает его достаточно хорошо. Сказав это, я отвечу утвердительно. Потому-то моя работа и считается опасной. Но я полагаю, что этой опасности бояться не следует и что нужно идти на риск. Ведь подобные механизмы власти, по крайней мере их главные элементы, существуют повсюду. Роль признания на Больших процессах[4] не может считаться чем-то совершенно несвойственным нашим судебным процедурам, если принять во внимание то исключительное политическое и моральное значение, которое придаётся признанию. Можно выразиться еще точнее: психиатрическая власть и в своих политических следствиях, и в своем политическом услужении у советской власти является, так сказать, родственницей той психиатрической власти, како-

вая в течение XIX века осуществлялась в Западной Европе. Возьмем, к примеру, происходившее в 1870 году после Парижской коммуны. Как нельзя более откровенным образом несколько оппозиционных политиков были отправлены в психиатрическую лечебницу как «безумцы».

— *То, что меня в «Признании» Артура Лондона[5], книге, которая особо подчеркивает и характеризует методы, употребляемые в Восточной Европе[6], впечатляет больше всего, это не столько использование пытки (встречающейся по всему миру), сколько выставление напоказ судебного фарса. Действует невероятно мощный аппарат, и в то же самое время стоит одному обвиняемому забыть свою выученную наизусть исповедь, как кнопка тут же прерывает радиопередачу.*

— Судебный спектакль... В праве английском и в праве наполеоновском судебному ритуалу приписывают столь исключительно важную и серьезную роль, что он легко может превратиться в кукольный театр, как в наше время это и происходит в социалистических странах Восточной Европы. Наш способ подтасовывать судебный процесс совсем иной: мы идем на уловки во время разбирательства, мы толкаем обвиняемого на самоубийство. Но мы никогда не доводим дела до той всецело театральной подтасовки, которой увековечили себя Советы. А почему? А потому, что они придавали гораздо более серьёзное значение судебному ритуалу, чем мы (и потому они считали важным доведение его до конца, на глазах у журналистов, иностранных наблюдателей и т. д.), либо же потому, что не придавали ему никакого значения и оттого позволяли себе все что угодно. Возможно даже, что верными окажутся оба положения. Иными словами, верным может оказаться и то, что Советы не придавали судебному ритуалу никакого значения, и то, что они в то же время пытались использовать при

осуществлении власти буржуазную символику и буржуазный ритуал. Большие процессы должны рассматриваться в тесной связи со сталинской архитектурой или с социалистическим реализмом. Социалистический реализм вовсе не равноценен западной живописи, взятой в целом, однако он невероятно напоминает академическую и помпезную живопись 1850-х годов. Это был комплекс рождающегося марксизма, ибо марксизм всегда мечтал иметь и искусство, и способы выражения, и общественный церемониал, в точности подобные тем, что имелись в распоряжении торжествующей буржуазии 1850-х годов. Речь идет о сталинском неоклассицизме.

— В Вашей работе государство, по-видимому, занимает особое место. Судя по всему, государство представляет собой некую исключительную инстанцию для понимания историко-культурных образований,. Можете ли Вы уточнить условия, на которых держится государство?

— Действительно, государство меня интересует, но оно интересует меня только по расхождению. Поскольку я не думаю, что совокупность властей, которые осуществляются внутри общества (и обеспечивают в этом обществе гегемонию одного класса, одной элиты или одной касты), сводится целиком к системе государства. Государство с его судебными, военными и другими главными органами представляет собою лишь гарантию, несущую опору целой сети властей, идущих по иным каналам, отличным от его главных путей. Моя задача в том и состоит, чтобы осуществлять подобный дифференцированный анализ различных уровней власти в обществе. Вследствие этого государство занимает в рамках моего анализа важное, но не преобладающее место.

— Почему во Франции, в противоположность Велико-

британии или Соединённым Штатам, антипсихиатрические исследования были начаты людьми, не являющимися врачами, в отличие от Лэйнга, Беттелхейма или Купера?

— Трудно сказать. Но я могу выдвинуть предположение (ведь ситуация и в Соединённых Штатах, и в Англии нуждается в тщательном исследовании). Во Франции же критическое отношение к больницам, приютам и ко всей психиатрической практике имеет давнюю историю. Во всяком случае, во время войны в больнице, называемой Сент-Альбан, свои исследования начинали испанские врачи, которые во время гражданской войны ставили антипсихиатрические эксперименты и были вынуждены бежать во Францию, а молодые психиатры, прошедшие через Сент-Альбан, взяли на вооружение некоторые из их методик и попытались проводить какие-то преобразования в других больницах. Однако все подобного рода шаги носили очень ограниченный характер. Почему же эти начинания не продвинулись далее? Да потому, что французские психиатры прямо или косвенно связаны с администрацией, с административным и юридическим начальством больниц. Ведь осуществляя свою власть, они как психиатры не в состоянии критиковать ни власть административную от имени власти врачебной, ни власть врачебную, во имя мышления, которое было бы сразу свободным и от медицины, и от администрации. Они сумели противопоставить себя медицинской практике и администрации, оказавшись не способными освободиться ни от первой, ни от второй. Сказанное мною несколько схематично, но я полагаю, что для того, чтобы поставить подобные вопросы, нужен был кто-то «посторонний». Во Франции же психоанализ, который и был таким врачеванием душевных болезней вне врачебных институтов, больниц и психиатрических лечебниц, всегда был и попрежнему остается медициной элиты, чрезвычайно доро-

гой и т. д. К тому же он всегда, за исключением последних лет, отказывался переносить свои вопросы, задачи и приемы в рамки больницы. Он мог бы поставить вопрос о психиатрической власти, но не сделал этого, он спокойно занимается своим бизнесом.

— По Вашему мнению, психоаналитик появился как некий технократ знания, как инструмент репрессивной власти, которая принуждает говорить свою жертву о ее сексуальности. Должно ли такое чудовище быть повержено или же можно вообразить новый тип клинициста?

— Не нужно преувеличивать то, что я сказал. По правде говоря, я пока еще пристально не рассматривал функционирование психоанализа. Я только сказал, что было бы опасно предполагать, что Фрейд и психоанализ, говоря о сексуальности, выявляя посредством собственных процедур сексуальность субъекта, тем самым по праву претендуют на свершение дела освобождения. И в определении психоаналитической практики метафора освобождения мне кажется неуместной. В этом состоит причина моей попытки создать археологию признания и, в частности, археологию признания о своей сексуальности, и тем самым показать, каким образом основные процедуры психоанализа заранее встроены в систему власти; напротив, вопрос об «оригинальности» не так уж и важен. Было бы неверно предполагать, что Запад был цивилизацией, подавившей выражение сексуальности, запретившей ее, подвергшей ее цензуре. Наоборот, уже в Средние века существовало постоянное требование получать признание о сексуальности. Имело место даже принуждение, направленное на то, чтобы сексуальность находила свое выражение в форме дискурса, ибо исповедь, руководство сознанием, педагогика, психиатрия XIX века — это приемы, предшествовавшие психоанализу, и потому последний должен занять по отно-

шению к ним определенную позицию. Однако это отношение следует охарактеризовать скорее как продолжение, а не как перелом.

— Но согласно тому, что Вы говорите, не является ли связь психоаналитика и пациента всегда отношением неравным, благодаря несимметричности власти?

— Вы правы. Осуществление власти, которое разворачивается на психоаналитическом сеансе, надо было бы исследовать, однако этого никогда не происходило. Любой психоаналитик, по крайней мере во Франции, от этого отказывается. Он считает, что все происходящее между кушеткой и креслом, между тем, кто лежит, и тем, кто сидит, между тем, кто говорит, и тем, кто себя никак не проявляет, — это вопрос желания, означающего, вытеснения, Сверх-Я, что это вопросы власти внутри субъекта, но ни в коем случае не вопрос о власти между одним и другим.

— Лакан полагает, что власть аналитика проявляется тогда, когда последний из смиренного толкователя сообщений пациентов превращается в выразителя догматической истины. Что Вас отделяет от этой позиции?

— Я не могу ответить на том уровне, на каком ставится этот вопрос и когда Лакан говорит устами того, кто ставит его передо мной. Я не аналитик. Но мое внимание привлекает то, что когда психоаналитики начинают говорить об аналитической практике, существует целый ряд составляющих, которые никогда не присутствуют в явном виде: цена сеанса, общая экономическая стоимость лечения, решения о прохождении курса лечения, граница между приемлемым и неприемлемым, тем, что надо излечить, и тем, что не вызывает такой необходимости, вопрос о повторном лечении или семейном образце в качестве нормы, исполь-

зование фрейдовского принципа, по которому болен тот, кто не может ни работать, ни заниматься любовью, — все это присутствует в аналитической практике и оказывает на нее своё воздействие. Речь идет о механике власти, которую аналитическая практика проводит через себя, не ставя ее под сомнение. Один простой пример: гомосексуальность. Психоаналитики лишь вскользь касаются гомосексуальности. Идет ли речь об аномалии? О неврозе? И как психоанализ с таким положением управляется? По правде говоря, он навязывает известные границы, принадлежащие к власти над полом, установившейся за пределами психоанализа, но главные черты этой власти для него законны и правомерны.

— *У психоаналитиков есть обыкновение критиковать философов, которые говорят о психоанализе, его не испробовав. Вы сами подвергались психоанализу?*

— Забавный вопрос, ибо в данный момент психоаналитики меня укоряют в том, что я *не* говорю о психоанализе. По правде сказать, в настоящее время я провожу ряд исследований, которые сходятся на событиях, которые происходили в конце XIX века и в XX веке: и история безумия, и знание о сексуальности —это некая генеалогия, которая упирается во Фрейда. Поэтому они говорят, что не упоминать о Фрейде — это лицемерие. Вы сказали, что они оспаривают мое право говорить о психоаналитической практике. На самом деле мне бы очень хотелось говорить о психоанализе, и в определенном смысле я говорю о нем, но я предпочитаю говорить о нем «извне». Я полагаю, что мы не должны попадаться в ловушку, причем довольно старую, подстроенную самим Фрейдом, которая состоит в утверждении, что с того мгновения, когда наш дискурс проникает в сферу психоанализа, он подпадает под власть психоаналитического толкования. Я хочу отстаться вне пси-

хоаналитической институции, я хочу вновь поместить психоанализ в его историю, внутрь подпирающих его систем власти. Я никогда не стану забираться в глубь психоаналитического дискурса, чтобы сказать: вот у Фрейда недостаточно разработано понятие желания или что разделенное тело Мелани Кляйн — это глупость. Такого я никогда не скажу.

— *А вклад Делёза?*

— В его работе меня интересует то, что она, по сути дела, внутри психоанализа обращается к невысказанному психоанализа: какой акт насилия представляет собой аналитическая практика, ведущаяся ради того, чтобы перераспределить желание между различными полюсами Эдипова треугольника. И «осемействоливание» психоанализа — операция, блестяще изобличаемая Делёзом, —это критика, которую он как теоретик желания провёл изнутри, а я в качестве историка власти способен осуществлять только извне.

— *Каковы сегодня задачи критики?*

— Что Вы понимаете под этим словом? Только кантианец может приписывать общий смысл слову «критика».

— *Вчера Вы сказали, что Ваше мышление в своей основе является критическим. Что означает критическая работа?*

— Я бы сказал, что это попытка по возможности, то есть как можно более глубоко и повсеместно, раскрывать все догматические действия, связанные со знанием, и все воздействия знания, связанные с догматизмом.

— Существует фраза Делёза, сказанная о Вас: он говорил, что «именно Вы были первым, кто научил нас чему-то самому главному, сразу и своими книгами, и практической деятельностью: что говорить за других — это подлость». Мне бы хотелось спросить Вас: не представляет ли собою дискурс об экзотичности, использующий данную категорию, способа осуществления рассеянной власти? Не будет ли это также способом говорить за других? Ведь, в конце концов, даже политический дискурс, не говоря уже о языке моды или туризма, использует экзотичность в качестве категории...

— Я не хочу осуществлять критику, которая мешала бы говорить другим, осуществлять от своего имени террор чистоты и истины. Я также не хочу говорить от имени других и притязать на то, что говорю лучше то, что следует говорить им самим. Цель моей критики — позволить другим говорить, не устанавливая границ того, о чем они право имеют говорить. Ведь начиная с колониальной эпохи, существует некий империалистический язык, некий дискурс, который с величайшей тщательностью повествовал о других и превращал их в каких-то экзотических персонажей, в лиц, не способных рассуждать о самих себе. К вопросу о революционном универсализме мы можем добавить и эту проблему. Для европейцев и, возможно, для французов еще больше, чем для остальных, революция есть мировой процесс, ибо французские революционеры конца XVIII века полагали, что совершают революцию во всем мире, и вплоть до сегодняшнего дня они не избавились от этого мифа. А пролетарский интернационализм переписал этот замысел по другому ведомству. Однако во второй половине XX века революционный процесс существовал только в рамках национального движения. Это обстоятельство причиняет головную боль некоторым теоретикам мировой революции и борцам за нее. Ибо они обязаны либо приспо-

сабливать для себя империализм универсального дискурса, либо мириться с определенной экзотикой.

— *Что означает выражение Райха, согласно которому массы не были обмануты, но в определённый момент хотели фашизма. Как мы можем желать репрессивную власть?*

— Это важный вопрос. И тревожный, если мы мыслим власть в терминах подавления. Если бы власть довольствовалась цензурированием и запретами, как можно было бы тогда ее любить? Однако власть делает сильной то, что ее функционирование не сводится к цензурированию и запретам, поскольку власть оказывает положительные воздействия — она производит знание, порождает удовольствие. Власть достойна любви. Если бы она была только репрессивной, то следовало бы принять либо внутреннее усвоение запрета, либо мазохизм субъекта (что в конечном счете одно и то же). Тут-то субъект и прилепляется к власти.

— *А отношение господина и раба? Нельзя ли объяснить таким же образом отказ от освобождения со стороны раба?*

— Диалектика господина и раба, по Гегелю, есть механизм, посредством которого власти господина приходит конец в силу особенностей самого осуществления его власти. То, что хочу показать я, противоположно этому: на мой взгляд, благодаря собственному осуществлению власть усиливается, она не переходит украдкой к другой стороне. Начиная с 1831 года Европа непрестанно думала, будто ниспровержение капитализма произойдёт уже в следующее десятилетие. Причем было это задолго до Маркса. А капитализм и ныне тут. Я не хочу утверждать, что он никогда не будет уничтожен. Я лишь говорю, что цена его ниспро-

вержения не та, что мы воображаем. Ведь это не столько его ниспровержение, сколько осуществление перехода в системах власти от одной касты к другой, от одной бюрократии к другой, как было в случае царской бюрократии, которую, по правде сказать, лишь заимствовали с некоторыми видоизменениями.

— *Что такое человек? Существует ли он?*

— Конечно же, существует. Однако необходимо покончить с той совокупностью оценок, описаний, признаков и отложений, через которые начиная с XVIII века определялись некоторые существенные качества человека. Моя ошибка состояла не в том, что я говорил, что человека не существует, но в том, что я воображал, что будет настолько легко его ниспровергнуть.

— *А выступать на стороне меньшинств и т. д. — не является ли это гуманизмом? Надо ли сохранять сам термин «гуманизм»?*

— Если такая борьба ведется во имя определённой сущности человека, той, что сложилась в мышлении XVIII века, то я бы сказал, что эта борьба проиграна. Ибо она будет вестись во имя человека абстрактного, во имя человека нормального, человека здорового, который представляет собой всего лишь кристаллизацию опыта целого ряда властей. Если же мы хотим заниматься критикой этих видов власти, мы не должны осуществлять ее во имя человека, который был создан, исходя из этих же видов власти. О чем же идет речь, когда в вульгарном марксизме говорят о всесторонне развитом человеке, о человеке, примиренном с самим собой? О человеке нормальном, о человеке уравновешенном. И как же сформировался образ этого человека? Только в результате психиатрического и медицинско-

го знания и психиатрической и медицинской «нормализующей» власти. И проводить политическую критику во имя гуманизма — значит вновь вкладывать в руки оружие как раз тому, против чего мы сражаемся.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Michel Foucault. El filosofo responde (Мишель Фуко. Ответы философа, беседа с К. Божунга и Р. Лобо; пер на фр. П. В. Прадо) // Jornal da Tarde. 1 ноября 1975. С. 12—13.
2. *Clavel M*. Ce que je crois. Paris: Grasset, 1975. P. 138—139.
3. Право пользоваться и растрачивать (*лат.*). — *Прим. перев.*
4. Имеются в виду большие политические процессы второй половины 30-х годов в Москве. — *Прим. ред.*
5. *London A.* L'Aveau dans l'engrenage du procès de Prague. Paris: Gallimard, 1972.
6. Книга представляет собой воспоминания одного из деятелей Коммунистической партии Чехословакии, посвященные политическим процессам, проходившим в конце 40-х годов в Праге. — *Прим. ред.*

ЗАПАД И ИСТИНА ПОЛА[1]

В конце XIX века один англичанин, имя которого до нас не дошло, написал громадный труд, отпечатанный десятком экземпляров, которые так никогда и не были пущены в продажу и, в конце концов, затерялись в редких библиотеках да у нескольких коллекционеров. Это — одна из самых безвестных книг, и называлась она «My Secret Life» — «Моя тайная жизнь». В ней автор ведёт скрупулезное повествование о жизни, по существу посвященной исключительно сексуальному удовольствию. Без выспренности и всякой риторики описывает он день за днём и ночь за ночью, не упуская из виду даже мельчайшего переживания, с единственной заботой — рассказать о том, что и как было, с какою силой и с каким качеством ощущений.

Об этом ли единственная забота? Быть может. Ведь о такой задаче, как описание своего ежедневного удовольствия, он зачастую говорит как о настоящем долге. Как будто бы всё дело было в какой-то смутной, несколько загадочной обязанности, которую он не мог не исполнить: *надо сказать всё*. И тем не менее здесь есть нечто совсем иное: в такой «игре-работе» для этого упорного англичанина всё дело заключалось о том, чтобы как можно более точно совместить друг с другом удовольствие, правдивое рассуждение об удовольствии и удовольствие, присущее высказыванию этой правды; дело было в том, чтобы использовать подобный дневник (то ли перечитывая его вслух, то ли по мере его написания) в ходе новых сексуальных опытов, по правилам каких-то странных удовольствий, в которых «чтение и письмо» играло какую-то особую роль.

Стивен Маркус[2] посвятил этому безвестному современнику королевы Виктории несколько примечательных страни-

чек. Однако со своей стороны я был бы не слишком склонен видеть в нём персонаж из царства теней, загнанного «на другую сторону» в эпоху чрезмерной стыдливости. Ведь разве это сдержанный и насмешливый ответ на наигранную стыдливость той эпохи? Мне кажется, что он располагается в точке схождения трёх эволюционирующих направлений, вовсе не представляющих в нашем обществе никакой тайны. Самое недавнее из них — это та линия, которая ориентировала медицину и психиатрию той эпохи на почти что энтомологический интерес к практикам половой жизни, их разновидностям, ко всей их несхожести друг с другом, ибо Краффт-Эбинг[3] был уже не за горами. Второе направление — более древнее, то, что начиная с Ретифа и Сада побуждало эротическую литературу искать производимые ею впечатления не только в яркости или изысканности измышляемых ею картин, но и в настойчивом поиске какой-то определённой истины удовольствия, ибо эротика истины, соотношение истинного с наиболее интенсивным становятся характерными чертами того нового «распутства», начало которому было положено в конце XVIII века. Третье же направление — самое древнее, его линия начиная со Средних веков проходила сквозь весь христианский Запад — это строжайшая обязанность каждого через покаяние и испытание совести проникать в глубины собственного сердца за самыми неприметными следами вожделения. Полуподпольность «Моей тайной жизни»[4] не должна вводить в заблуждение, так как связь рассуждения об истине с половыми утехами способствовала проявлению одной из самых сильных тревог в обществах Запада, причем на протяжении нескольких столетий.

Чего только не говорили об этом буржуазном обществе, лицемерном, стыдливом, жадном до своих удовольствий,

упорствующем в нежелании их признавать и называть. Чего только не говорилось о самом тяжелом наследстве, которое оно получило от христианства, — о поле в качестве греха. А также о том способе, каким XIX век воспользовался этим наследием ради своих экономических целей, провозгласив: труд прежде удовольствия, воспроизводство трудовых сил предпочтительнее чистой траты энергии.

А если суть дела была не в этом? Что, если в самом средоточии «политики пола» действовали совсем другие механизмы? Не отторжение и затемнение, а побуждение? Что, если главная задача власти была не в том, чтобы говорить «нет», запрещать и подавлять, а в том, чтобы связывать в некую бесконечную спираль принуждение, удовольствие и истину?

Подумаем лишь о том рвении, с которым уже в течение нескольких веков и до сего дня наши общества множили всевозможные институты, предназначенные для того, чтобы вымогать истину пола, и производящие тем самым своеобразное удовольствие. Подумаем о той, просто потрясающей обязанности признания и обо всех тех двусмысленных удовольствиях, которые его смущают и одновременно делают столь желанным: об исповеди, о воспитании, об отношениях между родителями и детьми, врачами и больными, психиатрами и истериками, психоаналитиками и пациентами. Иногда говорят, что Запад так никогда и не оказался способен выдумать ни одного нового удовольствия. Но сочтём ли мы за пустяк такое сладострастное копание, выслеживание, истолкование, короче говоря, подобное «удовольствие от анализа» в широком смысле слова?

Вместо того, чтобы видеть в этом обреченность нашего общества на подавление пола, я склоняюсь к тому, чтобы видеть в этом его «обреченность» на «выражение» пола. Пусть мне простят это потрёпанное словечко. Мне бросается в глаза то, как ожесточенно Запад пытается вырвать из пола истину. Разумеется, не стоит недооценивать замал-

чиваний, преград, увёрток, но они могли возникать и оказывать свое страшное воздействие лишь только на основе той воли к знанию, которая пронизывает всё наше отношение к полу. Той, в этом отношении неумолимой, воли к знанию, в которой мы сами погрязли настолько, что дошли до того, что не только ищем истину пола, но вопрошаем ее о нашей собственной истине. Просим у пола сообщить нам, что в нём есть от нас. И от Жерсона к Фрейду выстроилась целая логика пола, образовавшая науку о субъекте.

Мы с большой охотой воображаем себе, будто подчиняемся «викторианскому» режиму. Но мне кажется, что нашим уделом является скорее то, что в своих «Нескромных сокровищах» вообразил Дидро: некая машинка, едва различимая, которая в почти неистощимой болтовне побуждает говорить пол. Мы находимся в обществе говорящего пола.

Так что, быть может, следует расспросить общество о том, как в нём складываются отношения власти, истины и удовольствия. Тут, на мой взгляд, мы можем различить два основных строя. Один — это строй *эротического искусства*. Истина извлекается в нём из самого удовольствия, пожинается как переживание, разбираемое согласно его качествам, прослеживаемое на протяжении всех его преломлений в душе и теле, и такое рафинированное знание под печатью тайны передаётся через посвящение от наставника тем, кто показал себя достойным его и кто будет применять его на том самом уровне собственного удовольствия, чтобы усилить последнее, сделать его утонченнее и совершеннее.

Западная цивилизация на протяжении во всяком случае нескольких веков почти не знала искусства эротики, она увязывала отношения власти, удовольствия и истины со-

всем другим способом: в образе «науки о поле». В таком типе знания, в котором исследуется скорее желание, чем удовольствие, где задача наставника — не посвящать, а выспрашивать, выслушивать, разгадывать; и где цель всего этого долгого процесса — не интенсификация удовольствия, но изменение субъекта (который благодаря этому прощается или возвращается в лоно церкви, исцеляется или получает отпущение грехов).

Однако у такого искусства и у подобной науки чересчур много взаимосвязей, и потому нам не удается превратить их в критерий разделения между двумя типами общества. Ведь идёт ли речь о духовном руководстве или о психоаналитическом лечении, знание о поле привносит с собой императивы тайны, определённую связь с наставником и целый набор обещаний, которые ещё роднят его с искусством эротики. Поверим ли мы, что без таких вот неясных связей некоторые выкупали бы себе столь дорогой ценой право дважды в неделю старательно и терпеливо излагать истину своего желания, а потом со всем возможным долготерпением ожидать его благотворной интерпретации?

Мой замысел заключается в том, чтобы создать генеалогию этой «науки о поле». Предприятие, которое само по себе вовсе не ново, ибо сегодня им занимаются многие, показывая, сколько отторжений, затемнений, страхов, систематических недопониманий уже давно закреплено за целым знанием о поле, возникшим ради всего этого. Но мне бы хотелось попытаться проследить эту генеалогию с позитивной точки зрения, отправляясь от побуждений, источников, приёмов и процедур, которые позволили сформироваться этому знанию; мне хотелось бы, начав с христианской проблемы плоти, проследить все механизмы, которые сфокусировали вокруг пола рассуждение об истине и образовали вокруг него смешанный строй власти и удовольствия. При невозможности проследить его происхождение в целом я в различных исследованиях попытаюсь опреде-

лить некоторые из его важнейших стратегий, в частности, в том, что касается детей, женщин, извращений и регулирования рождаемости.

Вопрос, который по обыкновению задаётся, таков: отчего же Запад так долго признавал виновность пола и как на основании такого неприятия или страха мы дошли до того, что стали у него выспрашивать истину, разумеется, со всевозможными оговорками? Отчего и каким образом с конца XIX века мы отважились на то, чтобы частично приподнять покров над этой великой тайной, и, притом ещё с такими затруднениями, о которых до сих пор свидетельствует бесстрашие Фрейда?

Мне же хотелось бы поставить совсем другой вопрос: отчего Запад столь беспрестанно вопрошал себя об истине пола и требовал, чтобы каждый сформулировал её для себя? Почему же он с такой одержимостью стремился, чтобы наша связь с самими собой проходила через эту истину? Так нужно ли тогда удивляться тому, что к началу XX века мы оказались охваченными великим и новым чувством вины; тому, что мы начали испытывать своего рода исторические угрызения совести; тому, что нас заставили поверить, что уже несколько столетий мы преисполнены вины по отношению к полу!

Мне кажется, что в таком новом вменении вины, на которое мы, судя по всему, столь падки, неуклонно упускаются из виду те великие очертания знания, которое Запад при помощи различных религиозных, медицинских и общественных процедур беспрестанно организовывал вокруг пола.

Я предполагаю, что здесь со мною все согласятся. Но тут же все-таки заявят: «Вся эта грандиозная шумиха вокруг пола, все эти постоянные хлопоты имели, по крайней мере до XIX века, лишь одну цель: воспрепятствовать свободному пользованию полом». Конечно же, роль запретов была важна. Но оказывается ли пол запрещённым сразу же и

прежде всего? Или же запреты являются лишь ловушками в рамках какой-то сложной и позитивной стратегии?

Здесь мы касаемся более общего вопроса, который придётся решать на фоне такой истории сексуальности, — вопроса о власти. Когда мы заводим речь о власти, как-то само собой получается, что мы себе её представляем как какой-то закон, запрет, как воспрещение и подавление, и поэтому тогда, когда нам приходится прослеживать её механизмы и её позитивные воздействия, мы оказываемся совершенно безоружными. Ведь на всех исследованиях власти тяжким бременем лежит правовой образец, наделяющий безусловными привилегиями форму закона. Надо написать историю сексуальности, которая не руководствовалась бы представлением о власти как подавлении или цензуре, но соотносилась с идеей власти как побуждения, власти-знания. Необходимо попытаться выявить во всей чистоте тот строй принуждения, удовольствия и рассуждения, который для такой сложной области, как сексуальность, оказывается не сдерживающим, а именно образующим и определяющим.

Я бы пожелал, чтобы такая фрагментарная история «науки о поле» смогла оказаться не менее значимой и как набросок аналитики власти.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. L' Occident et la vérité du sexe // Le Monde. № 9885. 5 ноября 1976. P. 24.
2. *Marcus S.* The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England. New York: Basic Books, 1966.
3. *Krafft-Ebing R. von.* Psychopathia Sexualis: eine klinisch-forensische Studie. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1886. Во втором издании ещё мощнее развернется изучение «противоестественной половой чувствительности»: Psychopathia Sexualis, mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung. Eine klinisch-forensische Studie. Stuttgart: Fer-

dinand Enke, 1887. Произведение, доступное на французском языке, на самом деле является переводом нового издания, переработанного и дополненного, исходя из шестого и семнадцатого немецких изданий, в 1923 году Альбертом Моллем: Psychopathia Sexualis. Etude médico-légale à l'usage des médecine et des juristes / Trad. R. Lobstein. Paris: Payot, 1969.

4. My Secret Life (anonime). Amsterdam, 1890. 11 vol. (переиздана издательством Grove Press в 1964 году). Отрывки из неё вышли на французском языке под заглавием: My Secret Life. Récit de la vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne / Trad. C. Charnaux, N. Gobbi, N. Heinich, M. Lessana, с предисловием Мишеля Фуко. Paris: Les Formes du secret, 1977.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛА[1]

Извлечение из беседы Мишеля Фуко с итальянскими журналистами.

В течение долгого времени так называемый «левый» интеллектуал брал слово и воображал, что право говорить за ним признают потому, что видят в нем учителя истины и справедливости. Его слушали, или он притязал на то, что его должны слушать как лицо, представляющее всеобщее. Быть интеллектуалом означало, в частности, быть всеобщей совестью. Я полагаю, что тут мы вновь возвращаемся к представлению, заимствованному из марксизма, причём марксизма вульгарного, будто подобно тому, как пролетариат в силу необходимости своего исторического положения является носителем всеобщего (однако носителем непосредственным, плохо осведомленным, недостаточно сознательным), так и интеллектуал благодаря своему теоретическому и политическому моральному выбору стремится быть носителем этой всеобщности, но в её сознательной и развитой форме. Интеллектуал якобы выступает отчетливым и персонифицированным выразителем той всеобщности, чьим тёмным и коллективным образом является пролетариат.

Минуло много лет с тех пор, как мы перестали требовать от интеллектуала исполнения подобного рода роли. Это изменение было обусловлено появлением нового способа «связи между теорией и практикой». Интеллектуалы привыкли к работе не внутри «всеобщего», «образцового», «справедливого и истинного для всех», а в определённых отраслях, в конкретных точках, где сосредоточены условия

их профессиональных занятий либо условия их жизни (квартира, больница, приют, лаборатория, университет, семейные и половые связи). От этого они, безусловно, только выиграли, обретя намного более конкретное и непосредственное осознание различных видов борьбы. Ведь они столкнулись там с вопросами, которые были особыми, «невсеобщими», зачастую отличающимися от задач пролетариата или же масс. Тем не менее в действительности они сблизились с массами и, как я полагаю, по двум причинам: потому, что речь шла о реальных видах борьбы, материальной и повседневной, и потому, что зачастую они сталкивались в каком-то ином виде с тем же противником, что и пролетариат, крестьянство или массы: с транснациональными корпорациями, с судебными и полицейскими органами, со спекуляцией недвижимостью и т. д. Эту фигуру мне хотелось бы назвать интеллектуалом-специалистом в противоположность интеллектуалу универсальному.

Эта новая фигура имеет иное политическое значение: она позволила если не спаять, то, по крайней мере, по-новому сформировать те достаточно близкие категории, которые оставались разобщенными. Ведь до этого интеллектуал был по преимуществу писателем: всеобщей совестью, свободным субъектом, и он противопоставлял себя всего лишь *специалистам* на службе государства или капитала, то есть инженерам, должностным лицам, преподавателям.

Но как только отправной точкой политизации становится особая деятельность каждого интеллектуала, то писательство, как сакрализующий признак интеллектуала, постепенно исчезает. Тогда стали складываться условия для горизонтальных связей от знания к знанию, от одной точки политизации к другой, и таким образом государственные служащие и психиатры, врачи и социальные работники, сотрудники лабораторий и социологи — каждый на своём собственном месте — смогли путём взаимного обмена и взаимной поддержки участвовать в общей политизации ин-

теллектуалов. Этот процесс выражается в том, что *писатель как лицо выдающееся начинает исчезать*, а возникают преподаватель и университет, может быть, не как главные составляющие, *но как «пункты обмена»*, как исключительные точки пересечения. В этом, безусловно, и кроется причина того, что университет и преподавание становятся политически сверхчувствительными областями. А то, что называют кризисом университета, следует понимать не как утрату силы, но, наоборот, как приумножение и усиление его властных воздействий в среде многоликого сообщества интеллектуалов, которые практически все через него проходят и с ним соотносятся. [...]

Мне кажется, что такой тип интеллектуала-специалиста появился после Второй мировой войны. Возможно, им был физик-атомщик, назовём одно слово или скорее имя — Оппенгеймер, который послужил передаточным звеном между интеллектуалом-универсалом и интеллектуалом-специалистом. Как раз потому, что у него была прямая и локализованная связь с образованием и научным знанием, он выступал как физик-атомщик, однако, поскольку атомная угроза затрагивала целиком весь человеческий род и судьбы всего мира, его рассуждения в то же время имели возможность стать рассуждением о всеобщем. Опираясь на то негодование, которое охватывало весь мир, учёный-атомщик заставил служить ему своё особое положение в порядке знания. Я полагаю, что именно тогда интеллектуал впервые подвергся преследованиям со стороны политической власти не за общие рассуждения, но из-за конкретного знания, носителем которого он являлся, ибо как раз именно на этом уровне он представлял политическую опасность. [...]

Можно предположить, что «универсальный» интеллектуал в том виде, как он существовал в XIX и начале XX века, на самом деле вел свое происхождение от совершенно определенной политической фигуры: от юриста, закон-

ника, от того, кто власти, деспотизму, злоупотреблениям и бесцеремонности богатства противопоставляет всеобщность правосудия и справедливость идеального закона. Ведь в XVIII веке великие политические сражения велись вокруг закона, вокруг права, Конституции, вокруг того, что по природе и согласно здравому смыслу является справедливым, вокруг того, что может и должно иметь всеобщую ценность. Тот, кого сегодня мы называем «интеллектуалом» (я имею в виду интеллектуала в политическом, а не в социологическом или профессиональном смысле слова, то есть того, кто использует своё знание, свою специализацию, свою связь с истиной ради политической борьбы), появился, как я полагаю, из законодателя или, во всяком случае, из человека, который отстаивал всеобщность справедливого закона, зачастую в противовес профессионалам правосудия (прообразом таких интеллектуалов во Франции был Вольтер). Интеллектуал-универсал происходит из почтенного законодателя и находит наиболее полное выражение в писателе как носителе значений и ценностей, которые любой человек может счесть своими. Напротив, интеллектуал-специалист рождается совсем из иной фигуры, уже не «почтенного законодателя», а «учёного знатока». [...]

Однако вернёмся к более конкретным вещам. Признаем ту значимость, которую несколько десятилетий назад приобрёл интеллектуал-специалист в связи с развитием в современном обществе технологических и научных структур, а также из-за ускорения этого развития с 60-х годов XX века. Интеллектуал-специалист сталкивается с препятствиями и подвергается опасностям. А именно: опасности ограничиться конъюнктурными видами борьбы и локальными требованиями. Опасности стать объектом манипуляции со стороны политических партий или же профсоюзов, ведущих эти локальные сражения. И главным образом опасности не иметь возможности развить эти виды борьбы

из-за отсутствия общей стратегии и внешней поддержки. Подвергается он и риску остаться без последователей или же иметь только их ограниченное количество. Пример современной Франции у всех перед глазами. Ведь для того чтобы борьба вокруг тюрьмы, системы наказания, вокруг полицейского и судебного аппарата развивалась исключительно в среде социальных работников и бывших заключённых, она всё более отчуждалась от всего того, что могло бы способствовать ее расширению. Она прониклась примитивной и архаичной идеологией, превращающей правонарушителя одновременно и в невинную жертву, и в чистого бунтовщика одновременно, и в агнца великого социального жертвоприношения, и в молодого волка грядущих революций. Такое возвращение к анархистским темам конца XIX века оказалось возможным из-за недостаточной вовлеченности в современные стратегии. И как результат — глубокое расхождение между той монотонной лирической песенкой, что доносится лишь до совсем небольших групп людей, и массой, у которой есть веские причины не принимать её за чистую монету, но которая из-за тщательно поддерживаемого страха перед преступностью соглашается на сохранение и даже усиление юридического и полицейского аппарата.

Мне кажется, что мы живём в пору, когда функция интеллектуала-специалиста должна быть пересмотрена, но вовсе не отброшена, несмотря на ностальгию некоторых по великим интеллектуалам-универсалам. («Мы нуждаемся, — говорят они, — в некоей философии, в некоем видении мира»[2]). Достаточно подумать о важных результатах, достигнутых в психиатрии, которые свидетельствуют, что упомянутые локальные и особенные виды борьбы не были заблуждением и не вели в тупик. Можно даже сказать, что роль интеллектуала-специалиста должна становиться всё более значимой в соответствии с той разнообразной политической ответственностью, которую ему волей-неволей

приходится брать на себя в качестве атомщика, генетика, программиста, фармаколога и т. д. Было бы опасно развенчивать его особую соотнесенность с отраслевым знанием под предлогом того, что это, дескать, дело специалистов, которое не интересует массы (что, однако, вдвойне неверно, поскольку массы осознают этот процесс, и в любом случае они в нём задействованы), или что интеллектуал-специалист служит интересам капитала и государства (что, конечно же, правда, но в то же время показывает занимаемое им стратегическое положение), или что ко всему прочему он является носителем сциентистской идеологии (что не всегда верно и, несомненно, имеет лишь второстепенное значение по отношению к тому, что исходно: к непосредственному воздействию рассуждений об истине).

Важно, я полагаю, то, что истина и не за пределами власти, и не без власти (ибо, несмотря на миф, историю и функции которого надо было бы ещё критически проанализировать, она не служит наградой для свободных умов, плодом долгого одиночества, привилегией тех, кто сумел освободиться). Истина — дитя мира сего, она производится в нём благодаря множеству правил и ограничений. В нём она хранит упорядоченные воздействия власти. Каждое общество имеет свой режим истины, свою «общую политику» истины, то есть типы рассуждений, которые оно принимает и использует в качестве истинных; механизмы и органы, позволяющие отличать истинные высказывания от ложных; способ, каким те и другие подтверждаются; технологии и процедуры, считающиеся действительными для получения истины; статус тех, кому поручено говорить то, что функционирует в качестве истинного.

В обществах, подобных нашему, «политическая экономия» истины характеризуется пятью исторически важными чертами: «истина» сосредоточена в форме научного рассуждения в институтах, которые его производят; она подвергается постоянной экономической и политической сти-

муляции (потребность в истине существует как в нуждах экономического производства, так и ради политической власти); она является объектом бесконечного распространения и потребления в разнообразных формах (поскольку она циркулирует в органах образования или информации, пронизывающих тело общества, несмотря на определенные строгие ограничения); она производится и передаётся не под исключительным, но под господствующим контролем и управлением нескольких крупных политических и экономических институтов (университет, армия, письмо, средства массовой информации); и, наконец, она является ставкой всякого политического спора и всякого общественного противостояния («идеологической» борьбы).

Мне представляется, что сегодня к интеллектуалу нужно относиться не как к «носителю всеобщих ценностей», а как к человеку, занимающему особое положение, но при этом иметь в виду, что это положение связано в нашем обществе с общими функциями аппарата истины. Иначе говоря, интеллектуал характеризуется тремя отличительными признаками: особенностью классового положения (мелкого буржуа на службе у капитализма, «органического» интеллектуала[3] из пролетариата); особенностью условий жизни и труда, связанных с его судьбой как интеллектуала (областью его исследований, его местом в лаборатории, экономическими или политическими требованиями, которым он подчиняется, или против которых бунтует в университете, в больнице и т. д.); и, наконец, особой политической ролью истины в нашем обществе.

Здесь-то его положение и может обрести какую-то общую значимость, и именно здесь та локальная и конкретная борьба, которую он ведёт, влечет за собой такие результаты и последствия, которые оказываются уже не просто узкопрофессиональными или внутриотраслевыми. Он действует или борется на общем уровне этого режима истины, столь существенного для структур и для функционирова-

ния нашего общества. Ведь всегда имеет место сражение «за истину» или, по крайней мере, «по поводу истины», если, конечно, ещё раз вспомнить о том, что под истиной я подразумеваю вовсе не «набор истинных вещей, которые необходимо открыть или с которыми надо заставить согласиться», но «совокупность правил, согласно которым мы отделяем истинное от ложного и связываем с истиной особые воздействия власти»; надо также понять, что дело идёт не о сражении «за» истину, но о сражении вокруг ее статуса, а также вокруг ее политической и экономической роли. Поэтому политические задачи интеллектуалов надо осмыслять не на языке «науки и идеологии», но с точки зрения «истины и власти». И таким образом, вопрос о профессионализации интеллектуала, о разделении ручного и умственного труда может быть рассмотрен по-новому.

Всё это, должно быть, кажется очень сомнительным и туманным. Да-да, сомнительным, ведь всё, что я здесь говорю, — по преимуществу гипотеза. Для того чтобы прояснить свою позицию, я хотел бы выдвинуть несколько «положений» — не на правах неоспоримых истин, но лишь в качестве ориентиров для будущих исследований и экспериментов:

— под «истиной» следует понимать совокупность процедур, упорядоченных и согласованных с целью производства, узаконивания, распределения, введения в обращение и в действие того, что высказано;

— «истина» циклически сопряжена с производящими и защищающими ее системами власти, также с воздействиями власти, которые она вызывает и которые её возобновляют, то есть с «режимом» истины;

— этот режим — не просто идеологический или надстроечный; он выступал как условие образования и развития капитализма. И он же, с оговоркой о некоторых видоизменениях, действует в большинстве социалистических стран (я оставляю открытым вопрос о Китае, которого я не знаю);

— главная политическая задача интеллектуала состоит не в том, чтобы критиковать сопряженные с наукой идеологические положения или же действовать так, чтобы его научная деятельность сопровождалась правильной идеологией; она заключается в том, чтобы знать, возможно ли установление новой политики истины[4]. Надо изменять не «сознание» людей или то, что у них в голове, но политический, экономический, институциональный строй производства истины;

— речь идет не о том, чтобы освободить истину от всякой системы власти (что было бы просто химерой, поскольку истина сама есть власть), но об отделении власти истины от различных форм гегемонии (общественных, экономических, культурных), внутри которых она действует до сих пор. [...]

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. La fonction politique de l'intellectuel // Politique-Hebdo. 29 novembre—5 décembre 1976. P. 31—33.

2. По всей видимости, речь идет о Жане-Поле Сартре и его философской и политической позиции, высказанной в работе «Проблема метода» и представляющей собой введение к его основополагающему труду по социальной теории, озаглавленному «Критика диалектического разума». О необходимости «нового видения» Сартр пишет, в частности, в «Проблеме метода». — *Прим. ред.*

3. Это понятие было введено в современную социальную и политическую теорию итальянским философом-марксистом Антонио Грамши. — *Прим. ред.*

4. Замечание, полемически направленное против концепции о соотношении философии, науки и идеологии, выдвинутой крупным философом-марксистом, учителем Фуко Луи Альтюссером. — *Прим. ред.*

НУЖНО ЗАЩИЩАТЬ ОБЩЕСТВО[1]

Для того чтобы изучать отношения власти, необходимо отказаться от юридической модели суверенитета. В самом деле, последняя понимает индивида как субъект естественных прав или прирожденной правоспособности; она ставит себе целью объяснение идеального происхождения государства, и, наконец, она считает закон основным проявлением власти. Надо попытаться изучить власть, исходя не из первичных условий этого отношения, а из самого отношения в той мере, в какой оно определяет те элементы, которых оно касается. Надо не столько выяснять у идеальных субъектов, от какой части своих прав и своей власти они могли бы отказаться, чтобы дать себя подчинить, сколько исследовать, как сами отношения подчинения могут изготовлять субъектов. Также, прежде чем исследовать единственный образ, центральную точку, из которой через последовательность и развитие якобы исходят все виды власти, сначала нужно дать им проявить свою значимость в их множественности, в их различиях, в их своеобразии, их обратимости, а значит, необходимо изучать их как силовые отношения, которые накладываются друг на друга, отражают друг друга, сходятся в одном направлении или, наоборот, друг другу противостоят и стремятся уничтожить друг друга. И наконец, прежде чем предоставлять исключительное преимущество закону как проявлению власти, стоит попытаться определить различные приёмы принуждения, которые она пускает в ход.

Коль скоро исследование власти не стоит сводить к схеме, подсказываемой правовым учреждением суверенитета, если необходимо мыслить власть в качестве отношения сил, то не означает ли это, что власть надо также рассмат-

ривать в перспективе общего образца войны? Может быть, как раз феномен войны и позволит наилучшим образом раскрыть природу властных отношений?

Этот вопрос охватывает несколько других вопросов:

— должна ли война рассматриваться как исходное и основополагающее положение вещей, по отношению к которому все общественные явления господства, различения, иерархизации следует считать производными?

— не отражают ли процессы непримиримого противоборства, столкновений и борьбы между индивидами, группами или классами в конечном счёте процессов повсеместной войны?

— может ли совокупность понятий, вытекающих из стратегии или тактики, представить действенный инструмент, пригодный для исследования властных отношений?

— являются ли военные и воинские учреждения, а также общие методы ведения войны прямо или косвенно, при пристальном или поверхностном рассмотрении, ядром политических установлений?

— вопрос, который, быть может, следовало задать в самом начале, таков: как, с какого времени и каким образом мы стали воображать, что во властных отношениях продолжает идти война, что мир непрерывно подрывается каким-то сражением и что в самой своей основе гражданский порядок является боевым строем?

В курсе этого года был поставлен именно такой вопрос. Каким образом заметили войну в водяных знаках существующего мира? Кто в громе и неразберихе войны и в грязи сражений стал искать основание для постижения порядка, институтов и истории? Кто додумался прежде всех до той мысли, что политика — это война, продолжаемая другими средствами?

На первый взгляд в этом видится некий парадокс. Ведь как будто бы с начала Средних веков военное дело и военные установления претерпевали видимую эволюцию вместе с развитием государств. С одной стороны, имела место тенденция сосредоточения военного дела и военных установлений в руках центральной власти, которая одна только и имела право вести войну и располагала средствами для этого; и как раз благодаря этому они не без некоторого сопротивления стали исчезать из сферы межличностных и межгрупповых отношений, и такая направленность развития привела к тому, что военное дело и военные установления всё больше превращались в исключительное право государства. С другой же стороны и вследствие своей важности, война имела тенденцию становиться профессиональным и техническим занятием строго определяемого и заботливо опекаемого военного аппарата. Словом, государство, оснащённое военными учреждениями, постепенно подменило собой общество, полностью пронизанное военными отношениями.

Стоило лишь завершиться подобному превращению, как сразу же возник особый тип дискурса об отношениях общества и войны, то есть дискурс, сформировавшийся вокруг связей общества и войны. Причём дискурс этот носил историко-политический характер: этим он отличался от философско-законодательного дискурса, подчинённого вопросу о суверенитете. Он сделал войну постоянной основой всех властных установлений. Этот дискурс появился почти сразу же после окончания религиозных войн и при самом зарождении великих английских политических сражений XVII века. В соответствии с этим дискурсом, ставшим известным в Англии благодаря Коуку или Лильберну, а во Франции благодаря Булэнвилье и чуть позднее Дю Бюа-Нансэ[2], именно война предваряет рождение государств, од-

нако не идеальная война, что была придумана философами, рассуждавшими о природе государства, а настоящие войны и сражения, ибо законы рождались в походах, завоеваниях и в сжигаемых городах; однако подобная война также продолжает свирепствовать и внутри механизмов власти или, по крайней мере, служить тайным движителем различных установлений, законов и порядка. Так что под завесой забвения, заблуждений или обманов, которые нас вынуждают предполагать естественную надобность или житейскую потребность в порядке, вновь необходимо выявить войну, ибо она есть шифр к миру. Целиком и беспрестанно она размежевывает всё общественное тело и помещает каждого из нас в один или в другой лагерь. Эту войну недостаточно открыть вновь как принцип объяснения; её необходимо восстановить в её действии, заставить её выйти из зачаточных и негласных форм, в которых она ведётся так, что мы не осознаем этого, и подвести её к решающей битве, к которой мы обязательно должны подготовиться, если хотим выйти из неё победителями.

Через подобную тематику, пока еще весьма расплывчатую, мы можем уяснить значимость такого вида исследования.

1. Субъект, который говорит в этом рассуждении, не может занимать положения юриста или философа, то есть место универсального субъекта. В той повсеместной борьбе, о которой он говорит, он неизбежно оказывается либо на одной, либо на другой сражающейся стороне, ибо у него есть противники и он сражается за победу. Несомненно, этот субъект стремится воспользоваться правом, но речь идёт именно о его праве, о своеобычном праве, отмеченном какой-то связью с завоеванием, господством или же древностью, ибо это права расы, права победоносных вторжений или завоеваний за тысячи лет. Если же он говорит еще и об истине, то речь идет о той перспективной и стратегической истине, которая позволит ему одержать победу. Это

означает, что мы имеем дело с таким политическим и историческим дискурсом, который притязает на истину и право, но при этом явно и решительно исключает себя из законодательно-философской всеобщности. Ибо его роль вовсе не та, о которой от Солона до Канта грезили законодатели и философы: устроиться между противниками, в середине или над схваткой, навязать перемирие, установить примиряющий порядок. Дело в том, чтобы установить асимметричное право действующее как привилегия, которую приходится поддерживать или восстанавливать; речь идет о том, чтобы использовать истину в качестве оружия. Для субъекта, осуществляющего такое рассуждение, универсальная истина и всеобщее право представляют собой ловушки и преднамеренный обман.

2. Более того, речь идёт о дискурсе, который переворачивает традиционные ценности понимания. Ведь это объяснение снизу, которое является объяснением не через самое простое, элементарное и ясное, но через самое запутанное, туманное и беспорядочное, наиболее подверженное случайности. То, что должно считаться правилом дешифровки, — это сама суматоха насилия, страстей, ненависти и расплаты, а также ткань тех тонких обстоятельств, которые как раз и предрешают поражения и победы. Уклончивое и мрачное божество битв должно освещать долгие дни порядка, труда и мира. Неистовством следует объяснять гармонию. Именно так, в самой основе истории и права мы выявим ряд голых фактов (телесная мощь, сила, черты характера), ряд случайностей (поражения, победы, успехи или неудачи заговоров, восстаний или союзов). И лишь поверх такой неразберихи будет вырисовываться всё возрастающая рациональность, рациональность расчётов и стратегий, рациональность, которая по мере нашего восхождения и по мере того, как развёртывается она сама, становится всё более хрупкой, всё более шаткой, предательской, всё более сопряженной с заблуждением, с химе-

рами и мистификацией. Это означает, что здесь мы сталкиваемся с полной противоположностью тем традиционным исследованиям, в которых под мнимой и поверхностной случайностью, под видимой грубостью тел и страстей пытаются отыскать какую-то основополагающую рациональность, неизменную, по сути связанную с благом и справедливостью.

3. Дискурс такого типа всецело разворачивается в историческом измерении. Он не стремится судить историю, несправедливые правительства, злоупотребления и насилия с идеальной точки зрения какого-то разума или закона, а, наоборот, под образами институтов систем законодательста вновь пробуждает забытое прошлое настоящих сражений, замаскированных побед или поражений, засохшую в кодексах кровь. И своим полем соотнесения этот дискурс делает само бесконечное движение истории. Но в то же время для него оказывается возможной опора на традиционные мифические образы (утраченная эпоха великих предков, неотвратимость наступления новых времён и расплаты через тысячу лет, приход нового царствия, что сотрёт следы прежних поражений), так что это такой дискурс, который будет способен нести в себе как тоску по прошлому вымирающей аристократии, так и страстную жажду расплаты, присущую народу.

Короче говоря, в противоположность философско-законодательному дискурсу, связанному с вопросом о суверенитете и законе, этот дискурс, раскрывающий непрерывность идущей в обществе войны, является по сути своей дискурсом историко-политическим, дискурсом, в котором истина функционирует как оружие для узкополитической победы, дискурсом угрюмо критическим и в тоже самое время явно и страстно мифическим.

Курс этого года был посвящён появлению исследований, того, каким образом война (и её различные аспекты: вторжение, битва, завоевание, победа, отношения победителей с побеждёнными, грабёж и захват, возмущение) использовалась как обобщенное воплощение истории и общественных отношений в целом.

1. Прежде всего, необходимо отбросить несколько ложных мнений об отеческой власти. И в особенности мнение об отеческой власти Гоббса. Ибо то, что Гоббс называет войной всех против всех, ни под каким видом не является войной настоящей и исторической, а только набором представлений, посредством коих каждый соизмеряет опасность, которую представляет для него всякий другой человек, оценивает волю, которая имеется у других, чтобы сражаться, и опасность, которой подвергся бы он сам, если бы прибег к силе. Суверенитет (идёт ли речь о «государстве, основанном на установлении» или о «государстве, основанном на приобретении») устанавливается вовсе не через военное господство, а, наоборот, через расчёт, который помогает избежать войны. И только такая не-война становится для Гоббса основанием государства и придаёт ему его облик[3].

2. История войн как матриц государства в общем виде была очерчена, по всей видимости, в XVI столетии, к концу религиозных войн (во Франции, например, у Отмана[4]). Однако развитие этот тип исследования получил главным образом в XVII веке, прежде всего в Англии, среди парламентской оппозиции и в среде пуритан, которые были убеждены, что еще с XI века английское общество оказывается обществом завоеванным, поскольку монархия и аристократия с их собственными установлениями якобы были заимствованы из Нормандии, тогда как саксонский люд не без труда сохранял кое-какие остатки своих первоначальных свобод. На этом основании некоторые историки, такие,

как Коук и Селден[5], восстанавливали главные события английской истории, причём каждое из них рассматривалось либо как последствие, либо как возобновление исторически первичного состояния войны между двумя враждебными расами, разнящимися по своим установлениям и устремлениям. И та революция, современниками, свидетелями, а иногда и поборниками которой были эти историки, оказалась бы, таким образом, последней битвой и расплатой в этой старинной войне.

Исследование того же самого типа снова обнаруживается во Франции, но намного позже, главным образом в аристократических кругах конца правления Людовика XIV. Булэнвилье придаст ему наиболее строгую формулировку, однако на этот раз история излагается, а права отстаиваются от имени победителя, ибо французская аристократия, приписывая себе германское происхождение, присваивает себе право завоевателя, а значит, и исключительное право владения всеми землями королевства и безусловного господства над всеми его обитателями, будь то галльскими или римскими; но также она станет присваивать себе исключительные права по отношению к королевской власти, которая у своих истоков якобы была установлена лишь с её согласия и потому впредь должна удерживаться в закреплённых тогда пределах. Подобным образом написанная история окажется уже не историей вечного противостояния победителей и побеждённых с неизбежными для основополагающей группы населения возмущением и требованием уступок, как в Англии, но историей незаконной узурпации и предательств, совершенных королем в отношении знати, из которой он вышел, и историей его противоестественных сношений и сделок с буржуазией галло-римского происхождения. Такая схема исследования, воспроизводимая Фрерэ[6] и в особенности Дю Бюа-Нансэ, до самой революции была ставкой в долгой веренице споров и поводом для многочисленных исторических разысканий.

Важно то, что основу исторического исследования искали в двойственной природе и войне рас. Именно начиная отсюда и через посредство трудов Огюстена[7] и Амедея Тьерри[8] в XIX веке разовьются два типа прочтения истории, причём один будет соотноситься с классовой борьбой, а другой — с биологическим противостоянием.

Семинар этого года был посвящён изучению категории «опасного индивида» в криминалистической психиатрии. Сравнивались понятия, связанные с темой «защиты общества», и понятия, связанные с новыми теориями гражданской ответственности, в том виде, в каком они появились в конце XIX века.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Il faut défendre la société // Annuaire du Collège de France, 76' année, Histoire des système de pensée, année 1975—1976. 1976. P. 361—366.

2. *Coke E.* Argumentum Anti-Normannicum, or an Argument Proving, from Ancient Stories and Records, that William, Duke of Normandy, Made no Absolute Conquest of England by the Word. London: Derby, 1682. *Lilburne J.* English Birth Right Justified Against All Arbitrary Usurpation. London, 1645; An Anatomy of Lord's Tiranny and Injustice. London, 1646. *Boulainvilliers H. de.* Mémoire pour la noblesse de France contre les ducs et pairs. S. l., 1717; Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec XIV lettres historique sur les parlements ou états généraux. La Haye: Gesse et Neaulne, 1727. 3 vol.; Essai sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine et son abaissement. Amsterdam, 1732. *Du Buat-Nançay L.-G.* Les Origines ou l'Ancien Gouvernement de la France, de l'Italie, de l'Allemagne. Paris: Didot, 1757. 4 vol,; Histoire ancienne des peuples de l'Europe. Paris: Desaint, 1772. 12 vol.

3. *Hobbes T.* Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. London: Andrew Crooke, 1651.

4. *Hotman F.* Discours simple et véritable des rages exercées par la France, des horribles et indignes meurtres commis es personnes de Gaspar de

Coligny et de plusieurs grands seigneurs. Bâle: Pieter Vuallemand, 1573; La Gaule françoise. Cologne: H. Bertulphe, 1574.

5. *Selden J.* England's Epinomis (1610) // Selden J. Opera omnia. London: J. Walthoe, 1726. Vol. 3; De Jure naturali et Gentium juxta disciplinam Ebraerorum libri septem. London: Bishopius, 1640; An Historical Discourse of the Uniformity of the Government of England. London: Walbancke, 1647.

6. *Freret N.* Recherches historique sur les moeurs et le gouvernement des Français, dans les divers temps de la monarchie. De l'origine des Francs et leur établissement dans les Gaules, // Freret N. Oeuvres complètes. T. V—VI. Paris: Moutardier, 1796; Vues générales sur l'origine et le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire // Ibid. T. XVIII.

7. *Thierry A. J.* Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours. Paris: Tessier, 1825. 2 vol.; Récits des temps mérovingiens, précédés de considérations sur l'histoire de France. Paris: Tessier, 1840. 2 vol.

8. *Thierry A. S.* Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entèire soumission de la Gaulle à la domination romaine. Paris: Sautelet, 1828. 3 vol.

ОКО ВЛАСТИ[1]

Ж.-П. Барру: «Паноптикум» Иеремии Бентама — произведение, изданное в конце XVIII века и остававшееся неизвестным, и тем не менее по его адресу ты употребляешь такие поразительные выражения, как: «Событие в истории человеческого духа», «своего рода колумбово яйцо в политическом строе». Что же касается его автора, английского юриста Иеремии Бентама, то его ты изображаешь не больше не меньше как «Фурье полицейского общества». Признаемся, что мы совершенно озадачены. Ну а сам-то ты каким образом открыл «Паноптикум»?

М. Фуко: Изучая истоки клинической медицины. Я намеревался провести исследование больничной архитектуры второй половины XVIII века, того времени, когда стало разворачиваться широкое движение за реформу врачебных учреждений. Мне хотелось выяснить, как вводился и закреплялся в учреждениях взгляд врача, как новый образец больницы становился сразу и следствием, и опорой для взгляда нового типа. Так, изучая различные архитектурные замыслы и планы, последовавшие за вторым пожаром Главной Богадельни в 1772 году, я вдруг ощутил, до какой степени вопрос о полной видимости тел, индивидов, вещей под неким направленным и сосредоточенным взглядом превращался тогда в одно из самых неотступно присутствовавших направляющих начал. В отношении же больниц этот вопрос порождал дополнительную трудность, ведь необходимо было избегать соприкосновений, заражения, близости и смешения больных, при этом обеспечивая проветривание и движение воздуха, нужно было разделять пространство и одновременно оставлять его открытым, обес-

печивать присмотр, который одновременно был бы и общим, и индивидуальным, полностью и тщательно обособлявшим наблюдаемых индивидов. Долгое время я полагал, что всё дело было в собственных задачах медицины XVIII века и в её взглядах.

Но впоследствии, изучая вопросы, связанные с карательными мерами, я заметил, что все крупные замыслы по переустройству тюрем (впрочем, они относятся к чуть более позднему времени, к первой половине XIX столетия) повторяют ту же самую тему, однако сопровождаясь на этот раз почти обязательной ссылкой на Бентама. Практически не было сочинений или планов относительно устройства тюрем, где бы не попадалась эта «штука» Бентама. А именно — паноптикум.

Правило таково: по краю расположено кругообразное здание, в середине этого круга находится башня, в башне же проделаны широкие окна, выходящие на внутреннюю сторону кольца. Строение по краю разбито на камеры, каждая из которых проходит сквозь всю толщу здания. У этих камер по два окна: одно, выходящее внутрь как раз напротив окошек башни, и другое, выходящее на внешнюю сторону и позволяющее свету освещать всю камеру. Тогда и оказывается, что вполне достаточно поместить в срединную башню одного надзирающего, а в каждую камеру запереть безумца, больного, осуждённого, рабочего или школьника. И на просвет из башни можно будет рассматривать вырисовывающиеся на свету маленькие силуэты узников, заточенных в ячейках этого кругообразного здания. Короче говоря, так мы переворачиваем правило темницы, ибо оказывается, что полная освещённость и взгляд надзирателя стерегут лучше, чем тьма, которая в конце-то концов укрывает.

Поражает однако же то, что подобная забота существовала задолго до Бентама. Кажется, что один из первых образцов подобной обособляющей видимости был использо-

ван в Парижском военном училище в 1751 году в отношении дортуаров воспитанников. Каждому из слушателей полагалась застеклённая клетка, где его можно было бы видеть на протяжении всей ночи, однако сам он не мог иметь никаких контактов со своими однокашниками, ни тем более с родными. Кроме того, чтобы у парикмахера была возможность причёсывать каждого из воспитанников, не соприкасаясь с ним телесно, существовал весьма сложный механизм: голова ученика просовывалась через особое окошко, а тело оставалось по другую сторону стеклянной перегородки, позволявшей видеть всё, что там происходит. Бентам рассказывал, что мысль о паноптикуме пришла в голову именно его брату, посещавшему военное училище. Во всяком случае, сам тема носилась в воздухе. Претворение в жизнь замыслов Клода-Николя Леду, в особенности та солеварня, которую он выстроил в Арк-э-Сенан, имеет целью точно такое же воздействие видимости, но с одной дополнительной чертой: с тем, что создаётся некая главная точка, которая оказывается средоточием отправления власти и в то же самое время местом записи знания. Тем не менее, даже если представление о паноптикуме существовало до Бентама, то по-настоящему изложил его именно он. И дал ему название. Ведь главным оказывается само слово: «паноптикум». Ибо обозначает оно некое совокупное начало. Так что Бентам не просто предложил архитектурный образ, предназначенный для решения какой-то конкретной задачи, какой являются, например, назначения тюрьмы, школы или больницы. Он во всеуслышанье заявил о настоящем изобретении, провозгласив, что это «яйцо Христофора Колумба». И в самом деле, решение задачи, над которым столько бились врачи, чиновники по исправлению наказаний, промышленники, воспитатели, было предложено Бентамом, ибо он нашёл технологию власти, способную решать задачи надзора. Заметим одну важную вещь: Бентам думал и говорил, что его оптический подход

был единственным великим новшеством, предназначенным для того, чтобы легко и должным образом осуществлять власть. И в самом деле, с конца XVIII века этот подход находит все более широкое применение. Однако технологии власти, используемые в современных обществах, гораздо более многочисленны, богаты и многообразны. Было бы неверно утверждать, что правило видимости с XVIII века определяет всю технологию власти.

М. Перро: Передаваясь через архитектуру! Впрочем, что же можно сказать об архитектуре как о способе политической организации? Ведь в конце концов в этом мышлении XVIII века всё оказывается пространственным не только умственно, но также и материально.

М. Фуко: Мне кажется, дело в том, что в конце XVIII века архитектура стала связывать себя с разрешением насущных вопросов роста населения, здравоохранения, градостроительства. Прежде искусство строить отвечало главным образом на потребности проявлять власть, божественность, силу. Главными формами здесь были дворец и церковь, к которым надо также добавить и укрепления, ибо так проявлялось могущество, так выражали суверенность, так отображали Бога. Вокруг этих требований с давних пор и развивалась архитектура. Однако в конце XVIII века у неё появляются новые задачи, ибо возникла необходимость использовать обустройство пространства в хозяйственно-политических целях.

Эта особая архитектура приобретает свой законченный вид. О том, что дом вплоть до XVIII века оставался пространством недифференцированным, много важных соображений написал Филипп Арьес. В доме есть комнаты, в них едят, спят, принимают гостей, однако где — неважно. Но затем пространство постепенно обособляется и становится функциональным. В подтверждение этому мы распола-

гаем свидетельствами о строительстве рабочих посёлков в 30—70-е годы XIX века. Именно в них направят и закрепят семью рабочих, там ей предпишут соответственный тип нравственности, предназначив для неё жизненное пространство с одной комнатой, которая будет служить кухней и столовой, одной комнатой для родителей, которая станет местом для продолжения рода, и одной комнатой для детей. Порой, в самых благоприятных случаях, будет отдельная комната для девочек и отдельная — для мальчиков. Стоило бы написать целую историю различных пространств (которая в то же время была бы историей различных видов власти), начиная с больших геополитических стратегий и заканчивая мельчайшими тактиками по условиям расселения, историю архитектуры учреждений, классной комнаты или больницы, проходя через способы хозяйственно-политической дифференциации. Удивительно видеть, как давно был поставлен вопрос о пространствах, представая как задача историко-политическая. Однако пространство либо сводилось к природе: к данности, к первичным обусловленностям, к физической географии, так сказать к некоему виду доисторического слоя, либо же оно рассматривалось как место пребывания или распространения какого-либо народа, культуры, языка или государства. Короче говоря, его рассматривали или как *почву*, или как *площадь*, но особенно важно, что оно было либо *субстратом*, либо же *рубежами*. Чтобы развилась история пространств сельских, или пространств морских, понадобились Марк Блок и Фернан Бродель. Надо продолжить её, только не уверяя друг друга, что пространство предопределяет историю, которая, напротив, переделывает его и на нём седиментируется. Укоренение и привязка к пространству есть хозяйственно-политический образец, который и следует подробно изучить.

Среди всех причин, что в течение столь долгого времени рождали определённое пренебрежение по отношению к

пространствам, я упомяну лишь о той, что относится к рассуждению философов. В ту пору, когда стала развиваться продуманная политика пространств (а случилось это в конце XVIII века), новые достижения теоретической и экспериментальной физики потеснили философию в её старинном праве говорить о мире, о *космосе*, о конечном или бесконечном пространстве. Подобное двойное окружение пространства политической технологией и научной практикой заставило философию переориентироваться на проблематику времени. Со времён Канта то, что надлежит мыслить философу, — это время. Гегель, Бергсон, Хайдеггер... Одновременно обесценивается пространство, которое оказывается на стороне рассудка, — всего, что есть аналитического, концептуального, мёртвого, застывшего, инертного. Я припоминаю, что лет десять назад, когда я начинал говорить речь о задачах, стоящих перед подобной политикой пространств, мне отвечали, что делать упор на пространстве сверхреакционно, что время, намерение — вот где жизнь и прогресс. Надо сказать, что этот упрек исходил из уст психолога — истины и стыда философии XIX века.

М. Перро: Мимоходом замечу, что представление о сексуальности мне кажется очень важным. Вы это отмечаете по поводу надзора в военных училищах, но и с рабочей семьёй тут опять возникают трудности, это наверняка становится основополагающим вопросом.

М. Фуко: Безусловно. Коль скоро речь идет о наблюдении, и в частности о надзоре, осуществляющемся в школе, то оказывается, что различные виды слежки за сексуальностью вписываются в архитектуру. В случае военного училища о борьбе против гомосексуальности и онанизма вопиют сами стены.

М. Перро: Ещё немного об архитектуре: не кажется ли Вам, что такие люди, как врачи, чьё участие в жизни общества в конце XVIII века было весьма существенным, сыграли в некотором роде роль обустраивателей пространства. Ведь в ту пору рождалась общественная гигиена, и ради опрятности, ради здоровья стали проверять, как обстоит на местах дело с состоянием и того и другого. С рождением гиппократовской медицины врачи как раз оказались среди тех, кому в наибольшей степени были не безразличны вопросы внешней среды, места, температуры, то есть те сведения, что мы обнаруживаем в изыскании Хауарда относительно тюрем[2].

М. Фуко: В ту пору специалистами по пространству по большей части являлись врачи. Они ставили перед собой четыре основные проблемы: проблему местоположения (вопросы о местном климате, о природе почв, о влажности и сухости воздуха, так как под именем «конституции» они исследовали такое сочетание местных определяющих воздействий и сезонных изменений, которое в какое-то определённое время благоприятствовало развитию того или иного вида заболевания), проблему сосуществования (либо разных людей между собой: вопрос об их тесноте и близости, либо людей и вещей: вопрос о воде, о канализации, о проветривании, либо людей и животных: вопросы о скотобойнях и стойлах, либо живых людей и умерших: вопрос о кладбищах), проблему местожительства (расселение и градостроительство), проблему перемещений (миграции людей, распространение болезней). Они же вместе с военными стали и первыми распорядителями общественного пространства. Но военные-то думали главным образом о пространстве «полей» (а следовательно, о «переходах») и крепостей, так что пространство жилищ и городов осмыслили в основном медики. Я теперь уже не знаю тех, кто пытался бы обнаружить великие этапы социологической

мысли у Монтескьё и Огюста Конта[3]. Это означало бы полнейшее невежество. Ибо социологическое знание образуется, прежде всего, среди таких практик, как практика врачебная. И таким же образом в самом начале XIX века Гепен превосходно исследовал город Нант.

В самом деле, если в ту пору вмешательство врачей оказалось определяющим, так это потому, что оно было вызвано к жизни всей совокупностью новых политических и хозяйственных задач: значимостью различных *фактов*, касающихся народонаселения.

М. Перро: Между прочим, поражает возникающий в размышлениях Бентама вопрос о числе людей. Он неоднократно утверждает, что разрешил те дисциплинарные трудности, которые встают, когда в руках какого-либо малого числа людей находится их большое количество.

М. Фуко: Как и другие его современники, Бентам столкнулся с вопросом об увеличении количества людей. Однако в то время как экономисты ставили вопрос с точки зрения богатства (население как богатство, ибо оно есть рабочая сила, исток экономической активности, потребления, и население как причина обнищания, ибо оно избыточно и лениво), он ставит вопрос на языке власти: о населении как месте приложения отношений господства. Я полагаю, можно говорить о том, что те властные механизмы, что были задействованы даже в такой настолько развитой чиновничьей монархии, какой была монархия французская, давали возможность выявлять лишь достаточно крупные звенья, ибо это была система с большими пробелами, непредсказуемая, всеохватная, почти не входящая в подробности, воздействующая на стабильные группы населения и применяющая метод острастки посредством назидательного примера (что мы видим в случае взимания налогов или уголовного правосудия), так что такая власть обладала сла-

бой способностью к «разрешению», если использовать понятия из области фотографического дела; она была неспособна осуществлять дифференцирующе-индивидуализирующий и исчерпывающий анализ общественного тела. Ибо хозяйственные изменения XVIII века вызвали необходимость распространять воздействия власти по всё более тонким каналам, проникая до самих индивидов, до самих их тел, до их жестов, до каждого человека в его самых обыденных проявлениях. Это для того, чтобы власть даже с тем множеством людей, которым ей приходится управлять, была бы настолько же действенна, как если бы она осуществлялась над одним-единственным человеком.

М. Перро: Демографические скачки XVIII века, безусловно, способствовали развитию подобного вида власти.

Ж.-П. Барру: Тогда ведь не приходится удивляться, узнавая, что Французская революция в лице таких людей, как Лафайет, с благосклонностью приняла и одобрила замысел паноптикума? Ведь известно, что как раз благодаря его ходатайствам Бентам в 1791 году сделался «французским гражданином».

М. Фуко: Я бы сказал, что Бентам — это дополнение к Руссо. Какова, в самом деле, та руссоистская мечта, что вдохновляла стольких революционеров? Мечта о прозрачном обществе, одновременно видимом и читаемом в каждой из его частей; мечта о том, чтобы больше не оставалось каких-либо тёмных зон, зон, устроенных благодаря привилегиям королевской власти, либо исключительными преимуществами того или иного сословия, либо, пока еще, беспорядком; чтобы каждый с занимаемой им точки мог оглядеть всё общество целиком; чтобы одни сердца сообщались с другими; чтобы взгляды больше не натыкались на препятствия; чтобы царило мнение, мнение каждого о каж-

дом. По этому поводу Старобинский написал весьма занимательные страницы в своих книгах: «Прозрачность и препятствие» и «Изобретение свободы».

Бентам — это одновременно что-то вроде этого и нечто совершенно противоположное. Он ставит вопрос о видимости, но при этом думает о какой-то видимости, целиком устроенной вокруг одного господствующего и наблюдающего взгляда. Он приводит в действие замысел всеохватывающей видимости, которая разворачивалась бы на пользу строгой и дотошной власти. Так к великой руссоистской теме (которая была своего рода лирикой Французской революции) подключается техническая идея осуществления некоей «всепросматривающей» власти, которой был одержим Бентам, причём эти двое прекрасно дополняют друг друга, и всё работает: и лирическая восторженность Руссо, и одержимость Бентама.

М. Перро: В «Паноптикуме» есть такое выражение: «Каждый товарищ становится наблюдающим».

М. Фуко: Руссо наверняка сказал бы обратное: «Пусть каждый наблюдающий станет товарищем». Загляните в «Эмиля», там наставник Эмиля является наблюдающим, и потому надо, чтобы он превратился в товарища.

Ж.-П. Барру: Однако Французская революция не только не прочла здесь ничего даже похожего на то, что мы вычитываем сегодня, но и, ко всему прочему, открыла для себя в замысле Бентама и определенные гуманитарные цели.

М. Фуко: Верно, ведь когда Французская революция задавалась вопросом о новом правосудии, что же для неё должно было стать его движущей силой? — Общественное мнение. Однако его задача заключалась не в том, чтобы люди подвергались наказаниям, но в том, чтобы они не могли бы

даже плохо себя вести, настолько они бы чувствовали себя погружёнными, брошенными в среду полной видимости, где мнение других, взгляд других, рассуждение других удерживали бы их от того, чтобы творить зло или причинять вред. В сочинениях времён Французской революции эта тема присутствует постоянно.

М. Перро: Но в одобрении и принятии революцией «Паноптикума» также сыграли свою роль и непосредственные обстоятельства, ибо в ту пору вопрос о тюрьмах стоял на повестке дня. С начала 70-х годов XVIII века как в Англии, так и во Франции по этому поводу существовала очень большая обеспокоенность, что хорошо заметно по исследованию Хауарда о тюрьмах, в 1788 году переведённому на французский язык. Больницы и тюрьмы представляли собой две важные темы для обсуждения в парижских салонах, в просвещённых кругах. Стало вызывать возмущение то, чем являются тюрьмы: школой порока и преступления, местами, настолько лишёнными гигиены, что люди в них умирают. Врачи стали говорить о том, что общественное тело портится и бесполезно растрачивается в подобных местах. После того как грянула Французская революция, она, в свою очередь, также принялась за исследование всеевропейского масштаба. Некому Дюкэнуа было поручено сделать доклад об учреждениях по так называемой «человечности» — слово, которое объемлет собой и больницы, и тюрьмы.

М. Фуко: Вторую половину XVIII века людей преследовал страх: страх тёмного пространства, возбуждаемый завесой темноты, непонятности, препятствовавшей полной видимости вещей, людей, истин. Было необходимо рассеять остатки тьмы, противостоящие свету, сделать так, чтобы в обществе не было никакого тёмного пространства, снести те затенённые палаты, где плодятся и растут как на

дрожжах политический произвол, королевские прихоти, религиозные предрассудки, заговоры священников и тиранов, невежественные заблуждения и эпидемии. С самого начала революции замки, больницы, усыпальницы, исправительные дома, монастыри возбуждали недоверие или ненависть, в которых вовсе не было какой-то их чрезмерной переоценки, ибо без их устранения не мог установиться новый политический и нравственный порядок. Готические романы ужаса эпохи Французской революции разверзают целую вереницу химерических видений застенков, теней, тайников, темниц, где в какой-то знаменательной сопричастности находят себе убежище разбойники и аристократы, монахи и предатели. Пейзажи Анны Рэдклиф — это горы, леса, пещеры, разрушенные замки, монастыри, темнота и молчание которых внушают ужас. Эти воображаемые пространства являются как бы «антиобразами» по отношению ко всем тем прозрачностям и видимостям, которые стремились установить. Подобное царство «мнения», о котором в ту пору вспоминали очень часто, — это такой способ жизни, при котором власть получит возможность осуществляться благодаря тому единственному обстоятельству, что вещи станут известными и опознаваемыми, а люди — видимыми благодаря какому-то непосредственному, коллективному и безымянному взгляду. Власть, главной движущей силой которой станет общественное мнение, не сможет терпеть ни одной затенённой области. И если замысел Бентама привлек к себе внимание, то это произошло потому, что он давал применимую к большому числу различных областей формулу, так сказать, «власти через прозрачность», покорения посредством «выведения на свет». Паноптикум — это в некотором роде использование образа «замка» (каланчи, окружённой стенами) для того, чтобы парадоксальным образом сотворить пространство развёрнутой и подробной различимости.

Ж.-П. Барру: И столько же тёмных мест в человеке хотел бы увидеть исчезнувшими этот век Просвещения!

М. Фуко: Безусловно.

М. Перро: В то же самое время нас весьма изумляют технологии власти, существующие внутри паноптикума. По сути, это взгляд, но это также и слово, ибо в нём имеются знаменитые стальные трубы (необычайное изобретение), которые связывают главного надзирателя с каждой из тех камер, где могут находиться, как нам говорит Бентам, не только один заключённый, но и небольшие группы заключённых. Значимость подобного устрашения в конечном счете также отчетливо выражена в работе Бентама, он говорит: «Необходимо беспрестанно быть на глазах у надзирателя, что на самом деле и будет означать утрату возможностей творить зло и почти полную утрату мысли желать его», — и тут мы окунаемся в само средоточие всех забот Французской революции: воспрепятствовать людям творить зло, отнять у них самое желание его совершать, ибо этим подытоживается всё: не мочь и не хотеть.

М. Фуко: Здесь мы говорим о двух вещах: о взгляде и об интериоризации взгляда, а, по сути дела, не вопрос ли это о стоимости власти? Ведь власть, и в самом деле, никогда не осуществляется без того, чтобы она чего-то не стоила. Очевидно, что существует её экономическая цена, и Бентам говорит о ней: «сколько же надо платить надсмотрщикам?» А сколько в таком случае будет стоить машина? Но ведь есть цена и собственно политическая. Если мы ведём себя слишком необузданно, то навлекаем на себя опасность вызвать бунты, а если наше вмешательство происходит лишь от случая к случаю, то возникает опасность того, что в подобных промежутках могут развиться явления сопро-

тивления и непокорности, политическая цена которых будет ещё более высока. Именно так действовала монархическая власть. К примеру, в руки правосудия в ту пору попадалась лишь смехотворная доля преступников, из чего оно делало вывод: надо, чтобы наказание было ярким, дабы другим было неповадно. И эта власть носила насильственный характер потому, что обеспечивать задачи непрерывности ей приходилось силой примера. Против этого и возражали новые теоретики XVIII века, утверждая, что эта власть слишком дорога и приносит слишком мало плодов. Слишком большие расходы идут на насилие, которое в конечном счете не обладает назидательной значимостью, и потому приходится всё более умножать насильственные действия, множа тем самым бунты.

М. Перро: Именно это происходило во время беспорядков у эшафотов.

М. Фуко: Вместо всего этого мы имеем взгляд, который потребует очень мало расходов. Никакой потребности в оружии, в физическом насилии, в материальном принуждении. Просто наблюдающий взгляд. Взгляд, с которым каждый, ощущая, как он тяготеет над ним, придёт в конце концов к тому, что интериоризирует его настолько, что будет наблюдать самого себя, и, таким образом, каждый будет осуществлять подобное наблюдение над самим собой и против самого себя. Великолепная формула: непрерывная власть и в конечном счёте смехотворная цена! Когда Бентам оценивает свою находку, он думает, что это — колумбово яйцо в политическом строе, формула, точь-в-точь обратная формуле монархической власти. На самом же деле в технологиях власти, развившихся в современную эпоху, взгляд имел достаточно большое значение, но, как я уже говорил, он был далеко не единственным и даже не главным средством.

М. Перро: Создаётся впечатление, что Бентам задаётся вопросом о власти над малыми группами. А почему? Потому ли, что полагает: часть — это уже целое, и если преуспеть на уровне группы, то можно будет распространить это на все общество? Или же общественное целое, власть на уровне общества в целом это данности, которые в ту пору по-настоящему не осознавались? И почему?

М. Фуко: Настоящая трудность заключается в том, чтобы избежать подобных затруднений, подобных остановок, как, впрочем, и препятствий, с которыми при Старом режиме сталкивались решения власти из-за существовавших сословных установлений, а также привилегий отдельных категорий — от духовенства до ремесленных цехов и корпораций муниципальных чиновников. Буржуазия прекрасно понимает, что нового законодательства или новой конституции совершенно недостаточно для того, чтобы обеспечить её гегемонию; иными словами, она понимает, что необходимо изобрести какую-то новую технологию, которая будет обеспечивать «омовение» воздействиями власти всего общественного тела целиком, вплоть до его мельчайших пор. Именно так буржуазия не только провела политическую революцию, но и сумела установить общественную гегемонию, от которой с тех пор она так никогда и не отказывалась. Благодаря этому все упомянутые выше изобретения оказались столь значимыми, и Бентам, несомненно, является одним из самых ярких примеров среди всех этих изобретателей технологии власти.

Ж.-П. Барру: Между тем трудно понять, способно ли пространство, устроенное в соответствии с проектом Бентама, приносить кому-либо пользу: и тем, кто находится в средней башне, и тем, кто лишь посещает ее. Возникает чувство, будто мы столкнулись с каким-то адским миром, из

которого никто не может вырваться, — ни те, за кем надзирают, ни те, кто надзирает.

М. Фуко: Именно это, вне всякого сомнения, и является самым дьявольским, как в самой идее, так и во всех её применениях, для которых она послужила поводом. Здесь нет такого могущества, которым полностью кто-то наделялся и которое он самостоятельно и безраздельно осуществлял бы над другими, ибо это машина, которая охватывает весь мир, как тех, кто осуществляет власть, так и тех, над кем эта власть осуществляется. Такова, как мне кажется, характерная черта тех обществ, которые возникают в XIX веке. Власть по своей сущности больше не отождествляется с обладающим ею индивидом, который осуществлял бы её по праву своего рождения; она превращается в какую-то машинерию, у которой нет владельца. Конечно же, в такой машине несколько человек не могут занимать одно и то же место, поскольку некоторые из мест являются решающими и позволяют оказывать превосходящие воздействия. Так что эти места становятся способными обеспечивать классовое господство в той самой мере, в какой они отделяют власть от индивидуального могущества.

М. Перро: С этой точки зрения функционирование паноптикума не лишено противоречий. Тут есть главный надзиратель, который из средней башни наблюдает за заключёнными. Однако он наблюдает и за множеством подчинённых, то есть за руководящим составом, поскольку этот главный надзиратель не питает к подчиненным ему надсмотрщикам никакого доверия. И для тех, кто призван быть ему близкими, тем не менее находятся даже довольно презрительные слова. В этом мысль Бентама аристократична!

Но в то же время по поводу этого руководящего состава я бы сделал такое замечание: ведь для индустриального общества он представлял значительную проблему. Ибо на-

ходить мастеров и инженеров, способных вербовать рабочих и наблюдать за заводами, для предпринимателей было не просто.

М. Фуко: Это значительная трудность, которая возникла в XVIII веке. Это ясно видно по армии, когда оказалось необходимым создание «низшего офицерства», имеющего достаточно юридически удостоверенных знаний, чтобы действенно руководить войсками во время тактических манёвров, зачастую достаточно сложных и становившихся ещё более сложными по мере совершенствования ружья. Броски, перемещения, цепи, марши требовали такого дисциплинарного состава. А затем цехи на собственный лад поставили тот же вопрос, а впоследствии — и школа с её учителями, наставниками, надзирателями. Одним из редких общественных тел, где в ту пору существовали сведущие низшие чины, была церковь. Не будучи ни слишком грамотными, ни вызывающе невежественными, служители церкви — приходской священник, викарий — вышли на поприще, когда надо было дать школьное образование сотням тысяч детей. Государство обзавелось аналогичными низшими чинами значительно позднее. То же самое касается и больниц. Ведь ещё не так давно личный персонал больниц в огромном большинстве своём состоял из служителей церкви.

М. Перро: Служители церкви сыграли значительную роль и в деле привлечения женщин к работе: речь идет о знаменитых интернатах XIX века, где размещался и работал женский персонал под присмотром монахинь, специально подобранных для того, чтобы следить за соблюдением заводской дисциплины.

Паноптикум тоже не избавлен от подобного рода хлопот, поскольку имеет место описанное выше наблюдение главного инспектора за младшим руководящим составом и на-

блюдение через окна башни над всеми — непрерывная последовательность взглядов, которая вынуждает думать о том, чтобы «каждый товарищ стал наблюдающим», до такой степени, что на самом деле слегка кружится голова от ощущения, что сталкиваешься с изобретением, с которым не в состоянии справиться даже её создатель. Ведь вначале сам Бентам хочет оказать доверие единственной власти: власти центральной. Но, читая его, вдруг задаешься вопросом: кого же Бентам помещает в башню? Не Божье ли это око? Но Бог почти не присутствует в его сочинении, и религии отводится лишь второстепенная роль. Тогда кто же? В конце концов, нельзя не признать, что уже сам Бентам не вполне хорошо понимает, кому доверить власть.

М. Фуко: Никому нельзя оказывать доверие в той мере, в какой никто не может и не должен быть тем, чем в прежней системе был король, то есть истоком власти и правосудия. Это предполагала теория монархии. Королю необходимо было оказывать доверие. Своим собственным угодным Богу существованием он был истоком правосудия, закона, власти. В его лице власть могла быть только благом и злой король был равнозначен историческому бедствию, либо каре безусловно благого владыки, Бога. Между тем если власть устроена как действующая благодаря сложным механизмам машина, в которой определяющим фактором является именно место каждого, а отнюдь не его природа, можно никому не оказывать доверия. Если бы машина была такой, что кто-либо оказывался вне её или же брал в ней на одного себя ответственность по её управлению, то тогда власть отождествлялась бы с конкретным человеком и от неё вернулись бы к власти монархического типа. В паноптикуме же каждый в соответствии с его местом наблюдается всеми остальными или же только некоторыми, и потому мы имеем дело с аппаратом полного и кругового

недоверия, поскольку здесь отсутствует какая-либо безусловная точка зрения. Совершенство наблюдения — это итог недоброжелательства.

Ж.-П. Барру: Ты сказал: дьявольская машина, которая никого не щадит. Это, быть может, образ сегодняшней власти. Но как, по-твоему, мы смогли докатиться до этого? По чьей воле? По чьей вине?

М. Фуко: Мы выхолащиваем вопрос о власти, когда ставим его единственно на языке законодательства либо Конституции или же исключительно по отношению к государству либо государственному аппарату. Власть же — это нечто гораздо более сложное, гораздо более плотное и рассеянное, чем какая-либо совокупность законов или какой-то государственный аппарат. Ты не сможешь ни добиться развития свойственных капитализму производительных сил, ни представить себе их технологическое развитие, если в то же самое время в твоём распоряжении нет властных устройств. Как, к примеру, в случае разделения труда в крупных цехах XVIII века мы пришли бы к подобному разделению задач, если бы не существовало нового распределения власти на самом уровне размещения производительных сил? То же самое справедливо и для современной армии, ибо недостаточно было иметь какой-то иной тип вооружения или другой вид воинской повинности, нужно было в то же самое время создать у себя то новое распределение власти, что зовётся дисциплиной, с её рангами, с её служащими, с её ревизиями, с её упражнениями, с её психологической обработкой и муштрой. Без них армия в том виде, в каком она действовала начиная с XVIII века, не смогла бы существовать.

Ж.-П. Барру: И тем не менее некто или некоторые подтолкнули всё это или же часть этого?

М. Фуко: Необходимо провести одно различение. Совершенно очевидно, что в таком устройстве, как армия или цех, или в учреждении какого-то иного рода сеть власти располагается в виде пирамиды. А следовательно, имеется какая-то верхушка; тем не менее даже в таком простом случае эта «верхушка» не является «истоком» или «началом», из которого, как из источника света, будто бы исходит вся власть (именно с таким образом было принято ассоциировать монархию). Верхушка и нижестоящие уровни иерархии входят в отношения взаимной поддержки и обусловленности, они «держат» друг друга (власть как перекрёстный и бесконечный «шантаж»). Но если ты задашь мне вопрос: берет ли такая новая технология власти своё историческое начало в каком-то индивиде либо в какой-то определенной группе индивидов, которые решили применить её для того, чтобы она послужила их корыстным интересам и сделала всё общественное тело пригодным для них, то я отвечу: нет. Ибо подобные тактики изобретались и воплощались в жизнь исходя из местных условий и частных потребностей. Их части постепенно вырисовывались задолго до того, как классовая стратегия скрепила их в крупные и слаженные совокупности. Нужно, впрочем, отметить, что суть подобных совокупностей заключается не в гомогенизации, а скорее в сложном взаимодействии поддержек, которое оказывают друг другу различные властные механизмы, оставаясь притом вполне обособленными. Таким образом, сегодня взаимодействие по поводу детей между семьей, медициной, психиатрией, психоанализом, школой, правосудием вовсе не делает эти столь различные учреждения однородными, но устанавливает между ними взаимозависимости, отсылки, дополнения и ограничения, предполагающие, что каждое до определенной степени сохраняет присущие ему особенности.

М. Перро: Вы восстаёте против представления о власти,

которая являлась бы надстройкой, но отнюдь не против представления о том, что эта власть в некотором роде присуща развитию производительных сил, поскольку она участвует в нём.

М. Фуко: Безусловно. И она непрерывно преобразуется вместе с ними. Паноптикум представлял собою программную утопию. Но ведь уже в эпоху Бентама тема распределяющей в пространстве, смотрящей, обездвиживающей, одним словом, дисциплинарной власти была фактически переполнена механизмами намного более тонкими, допускающими управление ростом народонаселения, слежение за его колебаниями, восполнение его нарушений. Поэтому, придавая важное значение взгляду, Бентам оказывается «архаичным» мыслителем, однако его же можно считать совершенно современным благодаря той значимости, которую он придаёт технологиям власти вообще.

М. Перро: Нет целостного государства, существуют только различные встраивающиеся микрообщества, микрокосмы.

Ж.-П. Барру: Надо ли тогда обвинять в развитии паноптикума индустриальное общество? Или же ответственность за него нужно возлагать на общество капиталистическое?

М. Фуко: Вы говорите: общество индустриальное или общество капиталистическое? Я мог бы ответить, напомнив, что аналогичные образы власти обнаруживаются и в обществах социалистических, ибо их перенос был совершенно непосредственным. Мне бы, однако, хотелось, чтобы по этому поводу вместо меня высказался историк.

М. Перро: Верно, что накопление капитала произошло благодаря промышленной технологии и благодаря внедре-

нию целого аппарата власти. Однако не менее верно и то, что схожий процесс наблюдается и в советском социалистическом обществе. В определённых отношениях и сталинизм также соответствует эпохе накопления капитала и установления прочной власти.

Ж.-П. Барру: Между прочим, мы натыкаемся на представление о прибыли, и ведь тут-то оказывается, что нечеловеческая машина Бентама дорогого стоит, по крайней мере для некоторых.

М. Фуко: Ясное дело! Надо было иметь несколько наивный оптимизм денди XIX века, чтобы воображать, будто буржуазия глупа. Напротив, необходимо считаться с ее гениальными прозрениями и среди них как раз с тем обстоятельством, что ей удалось соорудить разнообразные машины власти, дающие основание для кругообращений прибыли, которые взамен усиливают и видоизменяют властные устройства, и всё это также происходит в движении и кругообращении. Тогда как власть феодальная, действующая главным образом на основе предварительного изъятия и последующей растраты, подрывает сама себя. Власть же буржуазии продлевается не путем сбережения и удержания, а посредством последовательных преобразований. Отсюда вытекает то обстоятельство, что распоряжение буржуазной властью не вписывается в историю так, как распоряжение властью феодальной. Отсюда вытекает сразу и шаткость, и изобретательная гибкость власти буржуазии. Отсюда же и возможность её падения и того, что почти с самого начала вместе с её историей стала обретать свои ясные черты революция.

М. Перро: Можно заметить, что Бентам уделяет большое место труду, он к этому непрестанно возвращается.

М. Фуко: Это связано с тем обстоятельством, что техники власти были придуманы ради того, чтобы должным образом отозваться на потребности производства. Я имею в виду «производство» в широком смысле этого слова (ведь речь может идти о том, чтобы «производить» также и разрушение, как в случае армии).

Ж.-П. Барру: Когда в своих книгах ты мимоходом употребляешь слово «труд», то это редко относится к производительному труду.

М. Фуко: Это потому, что, как оказалось, я занимался людьми, которые были помещены вне кругооборота производительного труда: безумцами, больными, заключёнными, а сегодня ещё и детьми. Для них труд в том виде, в каком они должны его осуществлять, имеет главным образом дисциплинарную ценность.

Ж.-П. Барру: Труд как вид муштры, ведь это всегда верно?

М. Фуко: Разумеется! Нам всегда демонстрировали три функции труда: производительную, символическую и функцию муштры, или дисциплинарную. Производительная функция для тех разрядов населения, которыми занимаюсь я, в значительной степени равняется нулю, тогда как функции символическая и дисциплинарная представляются мне чрезвычайно важными. Но чаще всего эти три функции уживаются вместе.

М. Перро: По-моему, Бентам во всяком случае весьма уверен в себе, весьма убеждён в проникающей мощи взгляда. Но всё-таки у нас возникает ощущение, что он очень плохо соизмеряет степень непрозрачности и сопротивляемости подвергающегося исправлению материала, который

необходимо реинтегрировать в общество, — всем известных заключённых. Не является ли паноптикум Бентама в то же время в какой-то степени также иллюзией власти?

М. Фуко: Это иллюзия, свойственная почти всем реформаторам XVIII века, которые наделяли общественное мнение слишком большим могуществом. Общественное мнение-де может быть только благом, поскольку оно является непосредственной совестью общественного тела в целом, и они полагали, что люди станут добродетельными благодаря тому, что на них будут смотреть. Общественное мнение казалось им подобным самопроизвольному пересмотру и осовремениванию договора. Они не учитывали действительных условий существования общественного мнения, не учитывали средств массовой информации, той материальной составляющей, что включена в механизмы хозяйствования и власти в виде газет, издательств, а впоследствии кино и телевидения.

М. Перро: Когда вы говорите, что они не принимали в расчёт средства массовой информации, вы хотите сказать, что они не признавали, что им самим необходимо будет проходить через средства массовой информации.

М. Фуко: И что эти средства массовой информации обязательно будут управляться группами, руководствующимися хозяйственными и политическими интересами. Они не замечали материальных и экономических составляющих общественного мнения. Поскольку считали, что мнение справедливо по самой своей природе, что оно будет распространяться само собой, что оно является своеобразным видом демократического наблюдения. По сути дела, именно журналистика (главное изобретение XIX века) сделала очевидным для всех утопический характер всей этой политики взгляда.

М. Перро: Вообще мыслители, как правило, недооценивают те трудности, с которыми им придется столкнутся, когда они начнут «внедрять» свою систему, поскольку они не ведают, что в ячейках сети всегда будут лазейки и что различные виды сопротивления также сыграют свою роль. Ведь в тюремной области заключённые не были пассивными людьми, хотя Бентам как раз предлагает нам верить в обратное. Сам исправительный дискурс разворачивается так, будто перед ним нет ничего, кроме чистой доски или людей, которых надо переделать, а затем вновь отправить в оборот производства. Однако на самом-то деле имеется определенный материал, то есть заключённые, и он еще как сопротивляется. То же можно сказать и о тейлоризме. Эта система является необычайным изобретением одного инженера, который хотел бороться против безделья на рабочем месте, против всего, что замедляет производство. Но, в конце концов, можно задаться вопросом: функционировал ли тейлоризм когда-нибудь по-настоящему?

М. Фуко: И в самом деле, вот еще один элемент, точно так же показывающий нереальность замысла Бентама: действенное сопротивление людей. Всё это вещи, которые Вы, Мишель Перро, изучили. Каким образом люди в цехах, в городах сопротивлялись системе непрерывного наблюдения и регистрации? Осознавали ли они порабощающую, подчиняющую и невыносимую природу такого наблюдения? Или же они принимали его как нечто само собой разумеющееся? Короче говоря, были ли бунты против взгляда?

М. Перро: Да, бунты против взгляда происходили. Особенно бросается в глаза выказываемое рабочими нежелание жить в рабочих посёлках. Планы строительства рабочих посёлков в течение долгого времени терпели неудачу. То же касается и распределения времени, столь широко

представленного в паноптикуме. Завод и его распорядок долгое время вызывали пассивное сопротивление, которое выражалось просто-напросто в том обстоятельстве, что на него не приходили. Такова удивительная история Святого Понедельника в XIX веке, дня, который выдумали рабочие, чтобы каждую неделю давать себе передышку. В промышленной системе имелось множество видов сопротивления, так что в первое время хозяевам пришлось отступить. Другой пример: системы микровластей непосредственно ещё не установились. Ибо такой вид наблюдения и ограничения развился прежде всего в механизированных секторах, в большинстве своём рассчитанных на женщин или детей, то есть на людей, привыкших подчиняться: женщина — собственному мужу, а ребёнок — своей семье. Однако в других отраслях, назовём их мужскими, таких, как металлургия, положение было совсем иным. Хозяевам не удаётся здесь сразу же установить собственную систему наблюдения, и потому в течение первой половины XIX века им пришлось передавать свои полномочия. Они заключали договор с артелью рабочих в лице её главы, который чаще всего был самым старым и квалифицированным рабочим. И тут мы видим, как осуществляется настоящая альтернативная власть профессиональных рабочих, альтернативная власть, которая иногда имеет в себе две грани: одна противостоит хозяевам ради защиты рабочей общины, а другая зачастую направлена против самих рабочих, ибо маленький начальник также угнетает своих учеников-подручных или своих товарищей. В самом деле, подобные виды альтернативной рабочей власти существовали вплоть до того дня, когда хозяева сумели механизировать те задачи, которые им ранее не поддавались, и таким образом они смогли упразднить власть профессионального рабочего. Можно привести множество примеров, иллюстрирующих этот процесс: так, на прокатных станах у начальника цеха имелись средства сопротивлять-

ся хозяину вплоть до того дня, когда там были размещены машины-полуавтоматы. Взгляд рабочего-прокатчика, который определял, готов ли материал (заметьте, что в данном случае речь опять-таки идет о взгляде), оказался вытеснен температурным контролем, поскольку для определения степени готовности материала теперь было достаточно поглядеть на термометр.

М. Фуко: Если всё складывается подобного рода образом, то необходимо распутать совокупность сопротивлений паноптикуму с точки зрения тактики и стратегии, понимая, что каждое наступление одной стороны служит отправной точкой для контрнаступления другой. Рассмотрение механизмов власти не ставит своей целью показать, что власть и безымянна, и всегда оказывается выигрыше. Наоборот, нужно понять положения и способы действия каждого, возможности для сопротивления и контратаки как одних, так и других.

Ж.-П. Барру: Битвы, действия и противодействия, наступления и контрнаступления — ты рассуждаешь как какой-то стратег. Обладают ли различные виды сопротивления власти по своей сути физическими свойствами? Что становится содержанием различных видов борьбы и проявляющихся в них чаяний?

М. Фуко: Как раз здесь по существу вопрос о теории и о методе становится по-настоящему важным. Меня поражает одна вещь: в определённых политических рассуждениях очень часто используют словарь силовых отношений, и слово «борьба» — одно из тех, что чаще всего попадаются на глаза. Однако у меня складывается впечатление, что некоторые люди подчас не решаются извлекать из этого какие-либо следствия или даже ставить вопросы, которые подразумевается подобным словоупотреблением, а именно:

нужно или нет разбирать подобные виды «борьбы» как превратности некоей войны; надо ли их расшифровывать согласно некоей сетке, которая была бы сеткой стратегии и тактики? И являются ли отношения сил в порядке политики своего рода военными отношениями? Лично я в данное время не чувствую себя готовым дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Мне только кажется, что одно лишь утверждение о существовании какой-то «борьбы» при рассмотрении отношений власти не может служить первым и последним объяснением. Тема борьбы становится действенной лишь тогда, когда относительно каждого случая конкретно устанавливается, кто в этой борьбе участвует, по поводу чего и как разворачивается эта борьба, в каком месте, каким оружием и по каким рациональным обоснованиям. Другими словами, если мы желаем принять всерьёз утверждение, что в средоточии отношений власти лежит борьба, то нужно отдавать себе отчет, что добрая старая «логика» противоречия далеко не достаточна для того, чтобы распутать действительный ход этой борьбы.

М. Перро: Иначе говоря, а также вновь возвращаясь к паноптикуму, Бентам не только измышляет некое утопическое общество, но еще и описывает общество существующее.

М. Фуко: Он описывает в утопии общую систему различных частных механизмов, которые существуют в действительности.

М. Перро: И для узников овладение срединной башней не имеет смысла?

М. Фуко: Нет, имеет. При условии, что это не будет окончательным смыслом всей операции. Ведь не полагаете же Вы, что с узниками, вводящими в действие паноптическое

устройство и заседающими в башне, было бы намного лучше иметь дело, чем с надзирателями?

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. L' oeil du pouvoir (беседа с Ж.-П. Барру и М. Перро) // Bentham J. Le Panoptique. Paris: Belfond, 1977. P. 9—31.

2. Джон Хауард опубликовал итоги своего обследования в своём труде «The State of the Prisons in England and Wales, with Preliminary Observations and an Account of Some Foreign Prisons and Hospitals» (1777).

3. По всей видимости, Фуко в ироническом духе говорит о работе крупнейшего теоретика французской социологии Раймона Арона «Основные этапы развития социологической мысли». — *Прим. ред.*

ЖИЗНЬ БЕССЛАВНЫХ ЛЮДЕЙ[1]

Разыскания в архивах, касающихся заточения в Главную богадельню и Бастилию, — постоянное намерение Фуко со времен написания им «Истории безумия». Он неоднократно принимался работать над его осуществлением и привлекал к этому других людей. Однако замысел антологии, введением к которой должно было послужить это сочинение, в 1978 году превратился в подборку «Параллельные жизни» (Галлимар) («Les vies parallèles» (Gallimard)), в которой Фуко выпустил в свет воспоминания Эркулины Барбен, а затем, в 1979 году, «Любовный кружок Анри Леграна» по шифрованным рукописям, сохранившимся в Национальной библиотеке, переписанным и представленным Жан-Полем и Полем-Юрсеном Дюмонами. Тем не менее в 1979 году Фуко предлагает исследовать рукописи, подобранные для этой антологии, историку Арлетте Фарж, только что опубликовавшей «Жизнь на улицах Парижа в XVIII веке» (*Vivre dans la rue à Paris au XVIII siècle* (coll. «Archives», Julliard/Gallimard)). Из этого сотрудничества родится книга «Неурядицы в семьях» (*Le Désordre des familles* (coll. «Archives», Julliard/Gallimard, 1982)), посвященная «lettres de cachet» — бланкетным указам, королевским повелениям с королевскою же печатью, подписанным его статс-секретарем.

Это вовсе не историческая книга. За подборкой, которую вы в ней найдете, не кроется правила более строгого, чем мой вкус, мое удовольствие, какое-то волнение, смех, изумление, ужас или совсем иное чувство, силу которого ныне, когда прошло уже первое мгновение открытия, мне, видимо, будет трудно оправдать.

Это антология существований. Собрание жизней в несколько строчек или страниц, бесчисленных несчастий и похождений, собранных в пригоршню слов. Жизней кратких, случайно повстречавшихся в книгах и документах. Различных «*Exempla*», однако (в отличие от тех назиданий, что мудрецы собирали по ходу своих занятий) это примеры, несущие в себе не столько наставления, над коими надлежит размышлять, сколько краткие воздействия, чья сила почти тотчас же угасает. И чтобы как-то их обозначить, мне вполне бы сгодилось словечко «новелла» — из-за двойной соотнесенности, которой оно характеризует и скоротечность повествования, и действительность передаваемых событий. Ибо густота событий, о которых идет речь в этих текстах, такова, что нам уже неведомо, связана ли пронизывающая их сила со сверканием тех слов или со свирепостью тех дел, что нагромождены там. Единичные жизни, из-за невесть каких случайностей превратившиеся в странные поэмы, — вот что мне захотелось собрать в своего рода гербарии.

Мысль об этом, как сейчас помню, пришла мне однажды, когда я читал в Национальной библиотеке список помещения под стражу, составленный в самом начале XVIII столетия. Мне даже кажется, что посетила она меня за чтением вот этих двух выписок, сделанных мною в то время, и теперь они здесь, перед вами.

Матюрен Милан, помещенный в богадельню Шарантон, 31 августа 1707: «его безумство всегда понуждало его бежать из собственного семейства, вести уединенную жизнь в деревне, сутяжничать, ссужать деньги в рост и отдавать безвозвратно на пожизненные выплаты, прогуливать убогий свой разум по неведомым путям и почитать себя пригодным на самые великие должности».

Жан Антуан Тузар, водворенный в замок Бисетр, 21 ап-

реля 1701: «расстрига-францисканец, вероотступник, крамольник, способный на величайшие злодеяния, содомит, атеист, коли можно быть таковым, сущее исчадие всяческой мерзости, так что больше подобает подавить оного, нежели оставить на воле».

Мне трудно сказать, что же в точности я испытывал, читая эти отрывки либо другие, на них похожие. Наверное, одно из тех ощущений, о которых говорят, что они «физические», как будто вообще можно иметь какие-нибудь иные. И, признаюсь, «новеллы» эти, что возникли внезапно через два с половиной века безмолвия, потрясли во мне больше фибр души, чем то, что обычно называют литературой, хотя и сегодня я не могу пока еще сказать, что же более взволновало меня: красота ли классического слога, обрядившегося в несколько пышных речений, касающихся персонажей без сомнения презренных, либо бесчинства, смесь мрачного упрямства и коварства тех жизней, чье беспутство и остервенение мы ощущаем под гладкими, как камни, словами.

Когда-то давно для одной книги я уже использовал подобные документы. И если я это тогда делал, то, видимо, также из-за той дрожи, что я испытываю еще и сегодня, когда мне случается встретить эти ничтожные жизни, превратившиеся в прах в тех самых нескольких фразах, что их и сокрушили. Мечтой моей было восстановить их напряжение в исследовании. Однако по недостатку необходимого дарования я долго предавался одному-единственному виду исследования: брал тексты во всей их сухости, допытывался, какова же была причина их появления, с какими учреждениями или с какой политической практикой они соотносились, думая узнать, почему это вдруг в обществе таком, как наше, стало так необходимо, чтобы были «подавлены» (как подавляют, гасят крик, огонек или душат зверя) монах-греховодник или взбалмошный и бестол-

ковый ростовщик; я доискивался причины, отчего кто-то вдруг с таким рвением возжелал помешать убогим умам гулять по неведомым путям. Однако же те первые силы, что меня побуждали, оставались где-то вовне. И потому, что существовала опасность, что они и вовсе не перейдут в порядок причин, и от того, что мои рассуждения не были способны донести их так, как было необходимо, не лучше ли было оставить их в том самом виде, в каком мне суждено было их узнать?

Отсюда и идея этого сборника, сделанного немного наобум. Сборника, который составлялся бы без спешки и без ясно определенной цели. Уже давно я подумывал о том, как бы представить его в каком-то порядке, с начатками объяснения, и так, чтобы он мог являть собою минимум исторической значимости. Но я отказался от этого по причинам, к которым я вскоре вернусь, и решился всего-навсего собрать некоторое количество текстов из-за самой, как мне казалось, их силы; и я сопроводил их несколькими предуведомлениями, распределил их так, чтобы сохранить (по мне — наименьшее из возможных зол) воздействие каждого. Моя нехватка способностей обрекла меня на скромный лиризм цитирования.

Стало быть, эта книга не послужит историкам, а тем паче всем остальным. Какова же она? Книга настроения и вдобавок целиком субъективная? Я бы сказал скорее (хотя это, быть может, означает то же самое), что это книга условности и игры, книга маленького бреда, возведшего себя в систему. И сдается мне, что от начала и до конца образцом для нее послужили именно эта поэма о прихотливом процентщике или поэма об отшельнике-содомите. И как раз ради того, чтобы вновь явить нечто подобное этим существованиям-молниям, этим поэмам-жизням, мне пришлось повиноваться нескольким простым правилам:

— чтобы речь шла о персонажах, существовавших в действительности;

— чтобы жизни эти были одновременно темными и злополучными;

— чтобы о них повествовалось на нескольких страницах или, того лучше, по возможности в нескольких кратких выражениях;

— чтобы повествования эти представляли собой не просто странные или волнующие анекдоты, а чтобы так или иначе (ибо это были жалобы, доносы, приказы и сообщения) они на самом деле выступали как часть неприметной истории этих жизней, их бедствий, ярости или сомнительного безумия;

— и чтобы столкновение этих слов и этих жизней и поныне оказывало на нас определенное воздействие — смешение красоты и ужаса.

Однако необходимо, чтобы о правилах этих, что могут показаться произвольными, я объяснился чуть пространнее.

Я хотел, чтобы всякий раз речь шла о существованиях действительных, чтобы мы могли приписать им определенные дату и место, чтобы за этими уже ничего не говорящими именами, за этими резкими словами, которые, может статься, чаще всего были лживыми, клеветническими, несправедливыми, до крайности преувеличенными, стояли люди, что жили, а ныне мертвы, страдания и злодеяния, подозрения и стенания. Поэтому я изгнал все, что могло оказаться вымыслом или литературой, ибо никто из тех черных героев, которых смогли измыслить последние, не казался мне столь сильным, как все эти сапожники, беглые солдаты, торговки вразнос, письмоводители, бродячие монахи — разъяренные, греховные и жалкие, и это, несомненно, только из-за того, что мы знаем: они существовали. Точно так же я изъял все тексты, которые могли бы ока-

заться памятными записками, воспоминаниями, описаниями, то есть все, что излагали действительность, однако излагали ее, сохраняя по отношению к ней дистанцированность взгляда, воспоминания, любопытства или забавы. Я держался того, чтобы тексты эти всегда состояли в каком-либо отношении или, скорее, в наибольшем числе возможных отношений с действительностью; чтобы они не только с нею соотносились, но и в ней действовали, чтобы они являлись отрывками из драматургии действительного, чтобы они представляли собой орудие мщения, оружие вражды, случай в сражении, жест отчаяния или ревности, прошение или же приказ. Я стремился объединять не те тексты, что более других оставались верны действительности, что были бы достойны упоминания благодаря своей изобразительной ценности, а те тексты, что в действительности, о которой они говорят, сыграли какую-то роль и которые, взамен, независимо от неточности, выспренности или ханжества, были бы пронизаны ею: обрывки рассуждений, волочащие за собой обломки действительности, в которую они входят. И не сборник портретов вы увидите здесь — тут ловушки, доспехи, крики, поступки, отношения, уловки, интриги, орудиями коих были слова. В этих нескольких фразах «сыграны» настоящие жизни, и под этим я разумею не то, что они в них изображались, а то, что на самом деле их свобода, их несчастье, часто их смерть и в любом случае их участь были в них решены, по крайней мере отчасти. Такой дискурс действительно перечеркнул эти жизни; над этими существами на самом деле висела угроза, и они сгинули в этих словах.

Кроме того, я хотел, чтобы сами эти персонажи были темны, чтобы ничто в них не располагало к какому-либо блеску, чтобы они не были наделены ни одним из установленных и признанных достоинств: рождения, богатства, святости, героизма или таланта; чтобы они относились к тем миллиардам жизней, которым суждено пройти без следа;

чтобы в их несчастьях, в их страстях, в их любви и ненависти было что-то серое и обыденное по сравнению с тем, что мы обыкновенно считаем достойным повествования; и чтобы тем не менее их пронизывал какой-то жар, оживляли какая-то ярость и энергия, какая-то лихость в злобе, в сраме, в подлости, закоренелости или в незадачливости, что придавали им в глазах окружения и соразмерно самой их посредственности своего рода жуткое или жалкое величие. И я пустился на поиски такого рода частиц, наделенных тем большей энергией, чем сами они были меньше и трудноразличимее.

Однако для того, чтобы хоть что-то от них дошло до нас, требовалось, чтобы какой-то пучок света высветил их, по крайней мере на мгновение. Света, что идет от иного. Ведь то, что их вырывает из тьмы, где они могли, а возможно, и должны были остаться навеки, есть нечаянная встреча с властью, ибо без стычки этой, несомненно, не осталось бы ни единого слова, чтобы напомнить про их мимолетный след. Ведь именно власть, что подстерегла эти жизни и преследовала их, что, пусть лишь на миг, обратила внимание на их жалобы и на их мелочную возню и заклеймила их обидными выражениями, и породила несколько слов, что нам от них достались: то ли к ней хотели обратиться ради доноса, иска, ходатайства или прошения, то ли она соблаговолила вмешаться и в нескольких словах рассудила и порешила. Все эти жизни, коим суждено было пройти ниже уровня всякого дискурса и исчезнуть, так никогда и не высказавшись, смогли оставить следы (краткие, резкие, подчас загадочные) лишь в точке их мгновенного соприкосновения с властью. И выходит, что теперь, видимо, уже вовек невозможно обрести их вновь самих по себе, такими, каковы они могли быть «в свободном состоянии», ибо ныне мы можем их засечь лишь захваченными в тех тактических пристрастиях, высокопарных фразах и императивной лжи, что предполагаются играми власти и отношениями с ней.

Однако мне тут же заявят: «Опять вы за свое, всегда с той же неспособностью перейти черту, заступить на другую сторону, выслушать и подхватить речь, которая звучит из иных мест или снизу; каждый раз один и тот же выбор на стороне власти, со стороны того, что она говорит или внушает. Отчего бы не пуститься выслушивать эти жизни туда, где говорят они сами?» — Но ведь, прежде всего, осталось бы что-либо от того, чем были они в их буйстве или в их особенном несчастье, если бы жизни эти в какое-то мгновение не пересеклись с властью и не вызвали на себя ее силы? Ведь, в конце-то концов, не в том ли состоит одна из основополагающих черт нашего общества, что судьба принимает в нем вид отношений с властью, борьбы за нее или против нее? И впрямь, ведь самая напряженная точка жизней, место, где собирается вся их энергия, — там, где они сталкиваются с властью, бьются с ней, пытаются употребить ее силы или выскользнуть из ее ловушек. Краткие и пронзительные слова, пролетающие между властью и самыми несущественными существованиями, — вот для последних тот, наверное, единственный памятник, которым их когда-либо жаловали; вот то, что дает им, чтобы пробиться сквозь время, толику блеска, ту краткую молнию, которая доносит их до нас.

Словом, мне хотелось собрать кое-какие начатки для составления житий темных людей, исходя из тех речей, которыми в горе или в ярости люди эти обмениваются с властью.

Это «жития», потому что здесь, как и во всяких житиях, проявляется известная двойственность вымышленного и действительного. Однако же возникает она тут по противоположным причинам. Ведь житийный герой, независимо от своего действительного существа, в конце концов, есть не что иное, как свод всего, что о нем говорят. Житие безразлично по отношению к существованию или несуществованию того, чью славу оно передает. И если персонаж

существовал, то житие покроет это столькими чудесами, разукрасит его столькими невозможностями, что все покажется таким или почти таким, как если бы он вообще не жил. А если же он полностью выдуман, то житие донесет о нем столько убедительных повествований, что он может вдруг обрести такую историческую жизненность, словно он существовал на самом деле. Однако в текстах, что вы прочтете ниже, жизнь этих мужчин и женщин целиком и полностью сводится к тому, что о них было сказано; ибо из того, кем они были, или от того, что они делали, не сохранилось ничего, за исключением нескольких фраз. Здесь именно нехватка, а вовсе не многословие вынуждает вымысел и действительность уравняться друг с другом. В истории они были ничем, в событиях или среди важных людей они не сыграли мало-мальски заметной роли, не оставили вокруг себя следа, с которым их можно было бы соотнести, так что ныне они обладают существованием и всегда будут обладать им лишь в шатком убежище из этих слов. И только благодаря текстам, что о них говорят, им удается доходить до нас, донося нам, однако, не больше примет действительности, чем если бы они исходили из «Золотой легенды»[2] или из какого-нибудь рыцарского романа. Такому чисто словесному существованию, что превращает этих горемык или нечестивцев в полувымышленные существа, и обязаны они своим почти полным исчезновением, и тем счастьем или несчастьем, что дало сохраниться в нечаянно обнаруженных документах тем нескольким редким словам, что говорят о них, или тем, что произнесли они сами. Черная легенда, но, главное, жития безотрадные, сухие, сведенные к тому, что было однажды сказано и что лишь самые невероятные совпадения сохранили до наших дней.

Такова другая черта этих черных житий. Ведь они не передавались, словно жития, позлащенные какой-то глубинной необходимостью и следовавшие непрерывными путями. По самой природе своей они существуют без переда-

чи — исключительно через разрывы, выскабливание, забвения, перечеркивания, новые возникновения и способны они до нас доходить. И с самого начала их обусловливает случай. Ведь прежде всего нужно было какое-то стечение обстоятельств, против всякого ожидания привлекшее к самому темному индивиду, к его непритязательной жизни, к его в конечном счете вполне заурядным недостаткам взгляд власти, и навлекло на него взрыв ее гнева: жребию было угодно, чтобы неусыпная бдительность ответственных чинов или учреждений, призванная, несомненно, к тому, чтобы устранить всяческий беспорядок, задержала свой взгляд на вот этом греховном монахе, на вот этой побитой женщине, на этом закоренелом и буйном пьянчуге, на этом сварливом торговце, а не на стольких других, что были рядом с ними и чей галдеж был не менее громким. И потом, еще требовалось, чтобы среди стольких затерянных и рассеянных документов именно эти свидетельства, а не множество других дошли до нас и были вновь найдены и прочитаны. Так что между этими ничего не значащими людишками и нами, которые значат не более, чем они, нет никакой необходимой связи. Ничто не способствовало той вероятности, чтобы именно они, а не кто-то иной возникли из тьмы вместе со своей жизнью и бедами. Так давайте же позабавимся, если угодно, и увидим в этом хоть какую-то отместку, ибо случай, допустивший, что люди эти, безусловно лишенные всяческой славы, до сих пор возникают среди стольких мертвецов и обращаются к нам, являя всякий раз свои ярость, скорбь или необоримое пристрастие к разглагольствованиям, вознаграждает, быть может, то несчастье, что навлекло на них, несмотря на их скромность и безымянность, молнию власти.

Жизни, которые будто никогда не существовали, жизни, что еще сохраняются лишь благодаря столкновению с властью, не хотевшей ничего, кроме как обратить их в ничто или, по крайней мере, сделать невидимыми; жизни, что

доходят до нас лишь благодаря действию множества случайностей, — вот те бесславия, малую толику которых я и хотел здесь собрать. Однако существует бесславие ложное, бесславие, идущее впрок таким вызывающим ужас или негодование людям, как Жиль де Рэц[3], Гильери[4] или Картуш[5], Сад и Ласенэр[6]. Бесславные на первый взгляд из-за отвратительных воспоминаний, которые они оставили после себя, по причине приписываемых им злодейств, внушаемого ими благоговейного ужаса, на самом-то деле эти люди попали в свою «Золотую легенду», даже если основания для подобной известности противоположны причинам, которые составляют или должны были составлять величие людей. Их бесславие — лишь видоизменение повсеместной *fama*[7]. Однако же этот монах-отступник и эти убогие умы, что заплутали на неведомых путях, бесславны в полном смысле, ибо ныне они существуют только посредством тех нескольких страшных слов, коим назначено было сделать их вовек недостойными людской памяти. Но судьбе было угодно распорядиться так, что сохранились именно эти слова, и только они. И нынешний возврат этих людей в реальность происходит в том же виде, в коем их изгнали из мира. Бесполезно искать иной их лик либо подозревать в них какое-то иное достоинство — теперь они лишь то, в чем их хотели уличить, ни больше ни меньше. Вот каково бесславие чистое, бесславие, что, не будучи смешанным ни с двусмысленным негодованием, ни с немым восхищением, не сочетается ни с каким видом славы.

Я вполне осознаю, что по сравнению с большим сборником о бесславии, что вобрал бы в себя его следы почти изо всех стран и эпох, подборка, представленная здесь, скудна, узка и несколько однообразна. Ведь речь идет о свидетельствах, которые помечены примерно одной сотней лет: 1660—1760

годами и взяты из одного источника: архивов заточения, полиции, челобитных государю и бланкетных указов за королевской печатью. Однако представим себе, что это всего лишь первый том и что «Жизнь бесславных людей» сможет растянуться и на иные страны, и на иные эпохи.

Я же выбрал эту эпоху и этот вид текстов по причине давнего знакомства. Но если пристрастие, что я питаю к ним столько лет, пока не иссякло и если даже по сей день я к ним возвращаюсь, то это потому, что я подозреваю здесь наличие некого начала, во всяком случае важного события, где пересеклись меж собою политические механизмы и результаты дискурса.

Эти тексты из XVII и XVIII столетий (а в особенности если сравнить их с теми, что впоследствии превратятся в административную и полицейскую пошлость) обладают какой-то лучезарностью, ибо в изгибе какой-нибудь фразы они раскрывают такой блеск и буйство, которые тотчас же изобличают, по крайней мере в наших глазах, ничтожность заведенного дела или весьма постыдную мелочность помыслов. Презреннейшие жизни изображаются здесь с такими проклятиями или таким пафосом, которые вроде бы более приличествуют жизням наитрагичнейшим. Впечатление, несомненно, комичное, ибо есть нечто смехотворное в том, чтобы призывать всю власть слов, а через них и все самовластье земли и неба ради столь пустячных неурядиц или столь заурядных невзгод: «Будучи задавлен гнетом непомерной скорби, Дюшен, приказчик, смеет со смиренным и благоговейным упованием припасть к стопам Вашего Величества, дабы с покорностию молить его о правосудии против самой злейшей изо всех жен... Какою же должна быть та надежда, что должен возыметь тот несчастный, что, доведенный до последней крайности, прибегает ныне к Вашему Величеству, исчерпав уже все пути ласки, увещания и снисходительности, дабы вновь привесть к долгу жену, лишенную всяческого чувства богопочитания,

стыда, порядочности и даже человечности? Таково, Государь, положение несчастного, что дерзает донесть свой жалобливый глас до слуха Вашего Величества». Или вот покинутая кормилица, что просит засадить под стражу собственного мужа от имени всех своих четырех детей, «которым, быть может, не приходится ничего ожидать от отца их, кроме как ужасного примера разгульной жизни. Ваша Милость, Государь, да убережет их от столь позорящего наставления, а меня, семью мою — от бесчестия и бесславия, а еще не даст дурному гражданину никакой возможности причинить какую-либо обиду обществу, ибо он способен лишь вредить ему». Быть может, вы посмеетесь, однако не надо забывать того, что на подобную риторику, столь велеречивую лишь из-за ничтожности вещей, к коим она прилагается, власть отвечает в выражениях, едва ли кажущихся более умеренными; с той только разницей, что в ее словах до адресата доходит молния ее решений, а торжественность этих слов может черпать свою силу если не от важности наказуемого, то, по крайней мере, из суровости налагаемого ими наказания. И если заточают под стражу какую-нибудь гадалку по гороскопам, так это потому, что «мало злодеяний, каковых она не совершала, и ни одного, к коему она не была способна. Так что нет большей благотворительности и справедливости, нежели незамедлительно избавить общество от женщины столь зловредной, что уже столько лет безнаказанно его обкрадывает, дурачит и вводит во грех». Или же об одном юном вертопрахе, дурном сыне и распутнике: «Это исчадие самовольства и богохульства... Привыкший ко всем порокам: плут, неслух, наглец, буян, способный умышленно посягнуть на жизнь собственного отца своего... всегда в обществе женщин легкого поведения. Всё, что растолковывают ему насчет его плутовских проделок и бесчинств, не имеет никакого впечатления на сердце его — он откликается на это лишь злодейской ухмылкой, которая изобличает его косность и дает

лишь основания для опасений в его полнейшей неисцелимости». Малейшая шалость — и мы тотчас оказываемся посреди мерзости или, по крайней мере, в поносящем и проклинающем дискурсе. И эти безнравственные жены, и эти несносные дети никоим образом не бледнеют рядом с Нероном или с Родогуной[8]. Дискурс власти в классическую эпоху, как и дискурс, что обращается к ней, рождает чудовищ. Так для чего же этот столь выспренний театр повседневного?

Воздействие власти на обыденную жизнь организовывалось христианством по большей части вокруг исповеди, вокруг обязанности регулярно вплетать в нить языка ничем не примечательный мир будничного: заурядные прегрешения, неприметные слабости вплоть до смутного сплетения мыслей, помыслов и желаний; вокруг ритуала признания, когда говорящий есть в то же самое время тот, о ком говорят; вокруг стирания вещи, сказанной посредством самого высказывания; но не в меньшей степени и вокруг преувеличения самого признания, которому суждено навсегда оставаться тайной, чтобы не оставить за собой иного следа, кроме раскаяния и покаянных трудов. Именно христианский Запад выдумал это странное принуждение, налагаемое им на каждого: говорить всё, чтобы все стереть, излагать всё, вплоть до малейших провинностей, в безостановочном, неистовом, утомляющем бормотании, от которого ничто не должно укрыться, но которое все-таки ни на мгновение не должно было пережить само себя. Для сотен миллионов людей и на протяжении многих столетий зло должно было изобличать себя в принудительном и мимолетном шепоте.

Однако начиная с поры, которую можно отнести к концу XVII столетия, подобный механизм оказался обрамлен и превзойден другим механизмом, действовавшим совершенно иначе. Отныне это устройство административное, а уже не церковное, механизм регистрации, а уже не проце-

ния. Преследуемая цель оставалась тем не менее той же. По крайней мере, отчасти: включать повседневное в рассуждение, обозревать ничтожный мир незначительных неправильностей и нарушений. Однако признание уже не играет тут той выдающейся роли, что уготовило для него христианство. Для этой классификации мы используем, причем весьма последовательно, прежние приемы, но до той поры локализованные: доносы, жалобы, расследования, уведомления, слежку или допрос. Однако все, что говорится, еще и отмечается на письме, накапливается, составляет досье и архивы. Одинокий, мимолетный и не оставляющий следа голос покаянного признания, который вымарывал зло и умолкал сам, подхватывается отныне множеством голосов, откладывающихся в непомерную груду письменных свидетельств и тем самым образующих со временем нечто вроде непрерывно возрастающей памяти обо всем зле мира. Неприметное зло человеческого убожества или прегрешения больше не отправляется на небеса посредством едва слышимой откровенности исповедания: оно накапливается на земле в форме письменных следов. Между властью, дискурсом и повседневностью устанавливается совершенно иной тип отношений, совсем другой способ управлять повседневностью и формулировать ее. Так рождается новая мизансцена для обыденной жизни.

Нам известны ее первое старинное и тем не менее уже в ту пору сложное снаряжение — это челобитные, бланкетные указы за королевской печатью или королевские повеления, различные виды заточения, полицейские уведомления и постановления. Я не буду возвращаться к этим уже знакомым вещам, а обращу внимание лишь на те немногие аспекты, что помогут осознать ту странную мощь и своего рода красоту, коими расцвечиваются порой эти небрежные картины, на которых убогие люди обретают для нас, видящих их из такой дали, лик бесславия. Бланкетные указы за королевской печатью, помещение под стражу,

повсеместное присутствие полиции — все это вызывает у нас обыкновенно лишь мысль о деспотизме абсолютного монарха. Но ведь надо понять, что «произвол» этот был своего рода общественной службой. Ибо «государевы указы» обрушивались нежданно-негаданно сверху вниз как знаки монаршего гнева, лишь в очень редких случаях. По большей части они возбуждались против кого-либо его окружением, его отцом или матерью, одним из его родителей, семейством, сыновьями и дочерьми, соседями, иногда местным приходским священником или какой-нибудь знатной особой; и их выклянчивали, как будто бы дело шло о каком-то величайшем злодеянии, что непременно заслуживало высочайшего гнева, из-за какой-нибудь темной семейной дрязги: осмеянные или побитые супруги, проматываемое состояние, конфликты интересов, непослушные юнцы, плутовские проделки или попойки и незначительная невоздержанность в поведении. Бланкетный указ за королевской печатью, который предъявлялся как открытая и личная воля короля заточить в кандалы одного из подданных в обход путей законного судопроизводства, был лишь ответом на подобное требование, исходящее снизу. Однако такой указ не причитался с полным правом тому, кто о нем ходатайствовал: ему должно было предшествовать следствие, коему было предназначено судить об обоснованности данного требования, следствие, призванное установить, вполне ли заслуживают подобное распутство или подобное пьянство либо такое насилие и своеволие помещения под стражу, и если заслуживают, то при каких условиях и на какое время — задача полиции, которая во исполнение этого и собирала свидетельства, доносы и всю ту подозрительную молву, что напускает туман вокруг каждого.

Подобная связка: бланкетный указ за королевской печатью — заточение, была лишь одним достаточно кратким явлением, которое длилось не более столетия и имело мес-

то только во Франции. И тем не менее в истории механизмов власти она была весьма значимой. Ибо обеспечивала она вовсе не самочинное вторжение королевского произвола в стихию повседневной жизни. Скорее, она обеспечивала его распределение по сложным сетям, и притом через сложное взаимодействие запросов и ответов. Так что же это — злоупотребление абсолютизма? Возможно, однако не в том смысле, будто бы монарх ни с того ни с сего злоупотребляет собственной властью, а в том, что каждый может употребить для себя, в собственных целях, и против других всю безмерность безусловной власти — своего рода передача механизмов самовластия в наем и в распоряжение, некая возможность, предоставляемая тому, кто окажется достаточно искусен для того, чтобы воспользоваться ими, и обратить к своей выгоде их воздействия. Отсюда и определенное число последствий: политическое самовластие начинает размещаться на самом простейшем уровне общественного тела; от субъекта к субъекту (и речь подчас идет о самых смиренных), между членами одной и той же семьи, в отношениях соседских, корыстных или цеховых, в отношениях соперничества, ненависти или любви мы можем помимо традиционных орудий господства и повиновения употреблять к своей выгоде средства политической власти, которая принимает форму абсолютизма; и тогда каждый, если он знает правила этой игры, может становиться для другого грозным и беззаконным монархом: *homo homini rex*[9]; и вся политическая цепочка начинает переплетаться с канвой повседневного. Однако эту власть надо еще хотя бы на мгновение присвоить себе, направить в нужное русло, «схватить» и отклонить в желательном направлении; для того чтобы употребить ее к своей выгоде, ее надо «соблазнить»; и она разом превращается и в предмет вожделения, и в объект обольщения, а стало быть, становится желаемой, и это в той самой мере, в какой она, безусловно, внушает страх. Вмешательство неограниченной поли-

тической власти в повседневные отношения становится, таким образом, не только приемлемым и привычным, но и в высшей степени желаемым, однако не без того, чтобы благодаря самому этому факту стать предметом всеобщего страха. Так что не приходится удивляться тенденции, что мало-помалу распахнула отношения принадлежности или зависимости, традиционно связанные с семьей, для различных видов политического и административного контроля. Не приходится удивляться и тому, что непомерная власть короля, действующая вот таким образом в средоточии различных страстей, озлобления, невзгод и мерзостей, умудрилась превратиться, несмотря на ее полезность, а скорее даже по причине этой полезности, в предмет отвращения. Те, кто употреблял бланкетные указы за королевской печатью, и король, который эти указы издавал, попались в ловушку как сообщники: первые все больше утрачивали свое традиционное могущество к выгоде административной власти, а король, оказавшийся каждодневно замешиваемым в такое количество ненавистей и козней, стал предметом ненависти. Как говорил о том герцог де Шолье, кажется, в «Воспоминаниях двух юных жен»: «Отрубив голову королю, Французская революция обезглавила всех отцов семейства»[10].

Из всего этого мне бы хотелось на некоторое время задержать внимание на следующем: вместе с таким аппаратом челобитных, бланкетных указов за королевской печатью, помещений под стражу и полиции вскоре родится несметное количество дискурсов, которое пронижет повседневность во всех направлениях и возьмет на себя, но совершенно иначе, чем это делала исповедь, неприметное зло ничего не значащих жизней. По весьма запутанным окольным путям в сети власти начинают попадаться распри между соседями, раздоры между родителями и детьми, склоки между супругами, излишества вина и пола, драки в общественных местах и, разумеется, тайные страсти. Было в

этом нечто от чрезвычайного и повсеместного призыва ко включению в дискурс и всех этих волнений, и каждого из этих маленьких страданий. Так начинает доноситься некое бормотание, которое уже никогда не прервется, — шепот, через который индивидуальные отклонения в поведении, постыдные поступки и тайны предоставляются дискурсом для захватов их властью. Всякий, кем бы он ни был, перестает принадлежать безмолвию, преходящей молве или мимолетному признанию. И все явления, что образуют обыденное: ничего не значащие подробности, безвестность, заурядные будни, простое житье — могут и должны быть сказаны, а еще лучше — записаны. Описываемыми и переписываемыми они становятся в той самой мере, в какой пронизываются механизмами политической власти. Долгое время без издевки описывались лишь деяния великих, ибо на историю право давали исключительно кровь, рождение и подвиг. А если уж иногда и случалось так, что самые униженные достигали какой-либо славы, то всегда из-за чего-то чрезвычайного: либо благодаря сиянию святости, либо из-за чудовищности злодеяния. Какая бы тайна, которую нужно открыть, ни таилась во всегдашней череде дней, как бы ни могло оказаться значимым несущественное — все это оставалось исключенным до той поры, пока надо всей этой малоприметной сумятицей не застыло невидимое око власти.

Итак, рождение невероятной возможности дискурса. Именно здесь, по крайней мере отчасти, берет начало известное знание о повседневности, а вместе с ним и та схема понимания, которую Запад вознамерился наложить на наши поступки, на наши способы существования или действия. Но для всего этого требовалось одновременно действительное и предполагаемое вееприсутствие монарха; необходимо было воображать его достаточно близким ко всем этим бедам, достаточно внимательным к малейшему из этих беспорядков; для того чтобы люди принялись до-

кучать ему со своими хлопотами, требовалось, чтобы сам он представал как наделенный даром своего рода телесной вездесущности. В своем первоначальном виде этот дискурс повседневности целиком и полностью был обращен к королю, он адресовался ему, он должен был проникать в пышные церемониальные ритуалы власти, он должен был усваивать их форму и облачаться в их знаки. Заурядное могло быть сказано, записано, описано, подмечено, разлиновано и расценено лишь в соотношении с властью, неотступно связанной с образом короля, связанной через его действительную власть и через фантом его могущества. Отсюда и тот совершенно особый вид подобного дискурса, ибо он требовал языка вычурного, украшающего или умоляющего и изрыгающего проклятия. Каждой из этих маленьких бытовых историй следовало рассказываться с выразительностью, приличествующей тем редким событиям, что достойны привлечь к себе внимание монархов, и потому пышная риторика должна была облекать эти ничтожные дела. Впоследствии никогда ни мрачная полицейская администрация, ни угрюмые досье медицины или психиатрии не будут обнаруживать подобных языковых воздействий. Иной раз пышное словесное построение может рассказывать о совершении какой-то темной мерзости или мелкой проказы, иногда это могут быть несколько кратких фраз, низвергающих громы и молнии на какого-нибудь беднягу и вновь погружающих в его собственную тьму, или же это может оказаться долгая повесть о бедствиях, поведанная с мольбой и смирением, — политический дискурс об обыденности мог быть только величественным.

Но эти тексты порождают впечатление и иного несоответствия. Ибо часто случалось так, что требования о помещении под стражу делались людьми весьма скудного состояния, едва грамотными или вовсе не грамотными; сами они со своими худыми познаниями или на их месте какой-нибудь более или менее ловкий грамотей слагали, как могли,

формулы и обороты речи, которые потребны, как им думалось, когда мы обращаемся к королю или к вельможным особам, и они их мешали со словами неловкими и жестокими, с мужицкими выражениями, при помощи которых они, наверное, думали придать своим челобитным силу и истинность; и тогда в торжественных фразах со множеством придаточных предложений, наряду со словами, высокопарно затемненными, прорываются выражения грубые, неловкие, противные слуху; в обязательный церемониальный язык вплетаются досада, гнев, ярость, страсти, злопамятность и возмущения. Какая-то дикая дрожь и неистовая напряженность ниспровергают правила этого чопорного дискурса и пробиваются на свет с их собственными оборотами речи. Вот как говорит жена Николя Бьенфэ[11]: она «осмеливается с превеликим смирением бить челом Всемилостивейшему Государю, что упомянутый Николя Бьенфэ, наемный кучер, является мужчиной весьма разнузданным, он убивает ее своими тумаками, он все пропивает, до того умертвивши уже двух жен своих, у первой из коих он убил ребенка в ее чреве, а вторую же, промотавши и проевши все добро ее, своим дурным обхождением он вынудил умереть от хвори и даже хотел удушить ее накануне смерти ее... У третьей же он хочет сожрать сердце, зажарив его на вертеле, не считая множества других душегубств, им учиненных; Всемилостивейший Государь, я бросаюсь в ноги Вашего Величества, дабы молить о Вашей Милости. Полагаюсь на доброту Вашу, что Вы праведно решите беду мою, ибо жизнь моя всякий час подвергается опасности, а я не перестану молить Господа за сбережение здравия Вашего...»

Свидетельства, что я здесь собрал, однородны, и есть опасность, что они могут показаться однообразными. Всё тем не менее работает на несоответствие. Несоответствие между явлениями рассказанными и тем, как о них повествуют; расхождения между теми, кто пишет жалобы и

прошения, и теми, что вершат над ними всю свою власть; разрыв между ничтожностью поднимаемых вопросов и безмерностью приводимой в действие власти; рознь между языком власти и церемоний и языком исступления и немощи. Это тексты, что ориентированы на Расина, на Боссюэ или на Кребильйона, но они несут в себе все народное буйство, всю нищету и жестокость, всю, как говорили тогда, «низость», что никакая литература той поры не могла бы принять. Они выставляют убогих, бедных или же просто-напросто заурядных людей в странном театре, где те совершают телодвижения, повышают голос, произносят напыщенные речи; где те обряжаются в суконные лохмотья, что им необходимы, раз уж они хотят, чтобы на них обратили внимание на сцене власти. Порой они напоминают труппу нищих фигляров, что с грехом пополам разряжалась в какую-нибудь мишуру, бывшую некогда роскошными одеждами, чтобы резвиться перед обществом богатеев, которое будет глумиться над ними. Это напоминает разыгрывание ими своей собственной жизни, причем перед могущественными людьми, которые могут ее решить. Персонажи Селина, жаждущие, чтобы их слушали в Версале...

Настанет день, и вся эта разноголосица окажется стертой. Ибо та власть, что станет осуществляться на уровне повседневной жизни, больше не будет властью близкого и одновременно далекого монарха, всемогущего и взбалмошного, источника всяческого правосудия и объекта любого совращения, политического принципа и чудодейственной силы; она будет составлена из тонкой, сплошной, дифференцированной сети, в которой будут непрерывно сменять и поддерживать друг друга разнообразные установления правосудия, полиции, медицины, психиатрии. И дискурс, что будет складываться в ту пору, больше не будет обладать прежней театральностью, искусственной и неумелой: он разовьется в некий язык, который начнет притязать на то, чтобы быть языком наблюдения и беспристрастности. За-

урядное будет разбираться в соответствии с действенной, однако же серой и неприметной решеткой управления, журналистики и науки, так что красоты его нам придется искать чуть поодаль от всего этого, в литературе. Но в XVII и в XVIII столетиях мы еще в грубом и варварском времени, где всех эти опосредований пока не существует; тела людей окаянных почти непосредственно сталкиваются с телом короля, их волнение — с его церемониальностью, и точно так же тут нет общего языка, а есть лишь стычка между воплями и обрядами, между бесчинствами, о которых хотят сообщить, и строгостью образцов, которым необходимо следовать. Отсюда для нас, издали взирающих на этот первый выход повседневного на уровень кода политики, в этих странных предвестиях чувствуется что-то кричащее и напряженное, то, что будет утрачено впоследствии, когда мы начнем превращать и таких людей, и все эти вещи в «дела», в «происшествия» или случаи.

Важная эпоха, когда общество вдруг решило снабдить безымянную массу людей своими словами, остротами и изречениями, своими речевыми ритуалами только ради того, чтобы они могли говорить о самих себе, и говорить о себе публично, с тем лишь простым условием, чтобы речь эта, этот дискурс посылался и вводился в обращение внутри совершенно определенного аппарата власти, чтобы этот дискурс выявлял до того времени едва различимые глубины этих жизней и чтобы, отталкиваясь от этой ничтожной войны страстей и корыстных интересов, оно предоставляло власти возможность верховного вмешательства. Ухо Дионисия[12], если бы мы сравнили его со всем этим, показалось бы нам только наипростейшим маленьким устройством. Как, наверное, легко и просто было бы разломать и уничтожить власть, если бы она только надзирала, подгля-

дывала и выслеживала, застигала врасплох, запрещала и наказывала, однако же она поощряет, возбуждает и производит; она не просто око или ухо — она заставляет действовать и говорить!

Для установления новых видов знания подобная машинерия, несомненно, оказалась значимой. Не чужда она также и совершенно новому строю литературы. Под этим я имею в виду вовсе не то, что бланкетный указ за королевской печатью находится в точке возникновения новых видов словесности, но то, что на рубеже XVII и XVIII столетий отношения дискурса власти, повседневной жизни и истины завязались каким-то совершенно новым и небывалым образом, куда оказалась вовлеченной еще и литература.

Сказание (*fable*), согласно самому смыслу это слова, — это то, что достойно быть сказанным. Издавна в западном обществе обыденная жизнь могла выходить на уровень дискурса, лишь будучи пронизанною и преображенною баснословным (*fabuleux*); было необходимо, чтобы она извлекалась из самой себя либо героизмом и подвигами, либо похождениями, промыслом Божьим или же благодатью, а в иных случаях еще и злодейством; было необходимо, чтобы она была отмечена прикосновением невозможного. И исключительно в таких случаях она способна была стать высказанной. То, что делало эту жизнь недосягаемой, позволяло ей функционировать в качестве наставления и образца. И чем больше повествование выбивалось из обыденного, тем больше в нем было силы, чтобы околдовывать или же убеждать. В подобном взаимодействии «баснословного и назидательного» именно неразличимость истинного и ложного оказывалась основополагающей. А если бывало так, что кто-то принимался говорить о заурядности действительного ради нее самой, то происходило это разве что для того, чтобы произвести комический эффект, ибо стоило заговорить о ней, как это вызывало хохот.

Однако же начиная с XVIII века на Западе родилось настоящее «сказание» о темной жизни, откуда баснословное оказалось исключено. Невозможное или смехотворное вдруг перестали быть теми условиями, при которых мы могли рассказывать об обыденном. Рождается некое речевое искусство, чья задача теперь — не воспевать невероятное, но выявлять то, что не выявляется — не может или не должно показываться, а именно — искусство выражать самые нижние и самые сокрытые уровни действительного. В пору, когда начинают создавать некий аппарат для того, чтобы вынуждать говорить «ничтожнейшее», то, что само не сказывается, то, что не удостаивается ни малейшего отблеска славы, а стало быть, «бесславное», складывается некий новый императив, который и будет составлять то, что можно назвать неотъемлемой этикой литературного дискурса Запада, ибо его обрядовые назначения будут мало-помалу изглаживаться, и останется у него лишь одна задача: уже не являть осязаемо слишком зримое сияние силы, благодати, доблести или могущества, а выискивать то, что труднее всего заметить, самое потаенное, самое неудобное для показа и речи, а потому, в конце концов, самое запретное и самое греховное. Это своего рода строжайшее предписание изгонять самую ночную и будничную часть жизни из ее логовища (даже если придется порой распознавать в ней величественные обличья судьбы) и будет обрисовывать то, что с XVII века станет направлением развития литературы, с той поры, как она начала быть литературой в современном смысле слова. Ее основные черты определяются не столько какой-либо особой ее формой или каким-либо необходимым отношением с формой, сколько именно этим принуждением, я бы даже сказал, именно этой моралью, а донес ее до нас всеобъемлющий императив: обязательство излагать самые распространенные из секретов. Конечно же, литература сама по себе не охватывает всю эту великую политику, всю эту великую этику рассуждения,

она также не сводится к ней и вся целиком, однако она обнаруживает в ней свое место и условия своего существования.

Отсюда же ее двойная связь и с истиной, и с властью. Если баснословное может существовать и функционировать лишь в рамках некоей неразрешенности между истинным и ложным, то литература учреждается в рамках разрешения неистинности, ибо она явным образом выдает себя за искусство, однако же берясь производить действия истины, которые могут признаваться за таковые; и то значение, каковое в классическую эпоху придавали естественности и подражанию, является, по-видимому, одним из первых способов выразить это функционирование «по правде» литературы. С тех пор как баснословное заместилось вымышленным, роман избавляется от романического и будет развиваться, лишь освобождаясь от него все более полно. Выходит, что литература выступает как часть той огромной системы принуждения, посредством которой Запад заставил повседневное вкладывать себя в дискурс, однако в ней она занимает особое место: литература, ожесточенная в раскапывании под самою собой повседневного, в преодолении пределов, в насильственном или лукавом разоблачении сокровенного, в перестановке правил и установлений, в побуждении говорить то, в чем невозможно признаться, она будет стремиться помещать себя вне закона или, по крайней мере, возлагать на себя бремя греха, преступления или бунта. Больше чем всякий иной вид речи, она продолжает быть дискурсом «бесславия», ведь именно ей назначено говорить самое неизъяснимое — самое худшее, сокровенное, нестерпимое и постыдное. В этом смысле оказывается весьма знаменательной та зачарованность, в которую вот уже долгие годы вводят друг друга литература и психоанализ. Но однако же нельзя забывать, что это исключительное положение литературы является только следствием определенного устройства власти, кото-

рое на Западе проходит сквозь всю экономию дискурсов и все стратегии истинного.

Вначале я говорил, что мне бы хотелось, чтобы эти тексты читали точно так же, как «новеллы». Сказано, наверное, чересчур запальчиво, ведь ни один из них никогда не будет стоить самой незначительной повести Чехова, Мопассана или же Джеймса. Ни «полу-», ни «недолитература», ни даже зародыш какого-то жанра — это происходящая в сумятице, в гаме и муках обработка жизней властью и возникающий отсюда дискурс. Прислушайтесь, «Манон Леско»[13] расскажет одну из своих историй.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. La vie des hommes infâmes // Les Cahiers du chemin. № 29. 15 января 1977. С. 12—29.

2. «Legenda aurea» — название католического сборника житий святых, составленного в середине XIII столетия доминиканцем Яковом Ворагинским, архиепископом Генуэзским (1230—1298). Приобрела беспримерную популярность и к 1500 году выдержала более 70 оригинальных переизданий и более 30 переводов на новоевропейские языки. Поделена на четыре части, составляющих церковный год и отражающих четыре состояния человечества: совращения с пути (от Адама до Моисея), обновления (От Моисея до Р. Хр.), примирения (когда Христос примирил нас с Господом) и странствования (нашего современного состояния) — к каждому из которых приурочены особые праздники. La Légende dorée. Paris: Garnier-Flammarion, 1967. № 132—133. 2 vol. — *Прим. перев.*

3. Рэц (Жиль де Лаваль), барон де Рэц (1404—1440) — французский маршал, отличившийся в царствование Карла VII во время войны с англичанами. Сражался вместе с Жанной д'Арк под Орлеаном и был одним из ее ближайших сподвижников. В 1433 г. удалился в свой замок близ Нанта, где содержал большой двор, устраивал оргии и предавался извращенным удовольствиям. Чтобы поправить свое расстроенное мотовством состояние, занялся алхимией. Был сожжен за то, что вследствие суеверия и противоестественных пороков погубил множество мальчиков и девочек. Документы о судебном процессе над ним хранились в Нантской префектуре и были опубликованы. — *Прим. перев.*

4. Гильери (Guilleri или Guillery) — имя трех бретонских братьев-разбойников, орудовавших во времена Генриха IV. Это имя не является их настоящей фамилией, но история не оставила нам другого. Отличившись во времена Лиги, после заключения мира, они стали разбойниками с большой дороги. Младший — самый жестокий из троих, построил возле Эссора крепость с гарнизоном в четыреста человек, откуда совершал набеги, препятствуя торговле в Пуату, Сентонже и Гиени. Грабежи их продолжались шесть лет. Наконец, Генрих IV приказал Параберу, управителю Ниора, уничтожить братьев Гильери. Крепость их выдерживала регулярную осаду, однако младший Гильери пытался бежать, был схвачен вместе с 80 сообщниками и четвертован в Сенте вместе с ними. Затем и все остальные были также казнены или рассеяны (1608). Один из Гильери стал героем народной песни. — *Прим. перев.*

5. Картуш (Cartouche), Луи-Доминик (1693—1721) — известный разбойник, сын трактирщика. Был атаманом крупной шайки в Париже и окрестностях. Поддерживаемый тайными друзьями, он не боялся полиции и действовал нагло и дерзко. Выданный одним из ближайших товарищей и приговоренный к колесованию, Картуш только непосредственно перед казнью назвал своих сообщников, в том числе многих знатных дам и дворян. — *Прим. перев.*

6. Ласенэр (Lacenaire), Пьер-Франсуа (1800—1836) — знаменитый французский преступник. Родился близ Лиона в семье торговца, получил обширное образование. Как писали тогдашние газеты, он с самого детства показал хладнокровие и извращенные наклонности. Совершив кражу, попал в тюрьму, после освобождения (1832) стал убийцей, орудовавшим вместе с несколькими сообщниками. Будучи пойман и приговорен к смерти, он в ожидании исполнения смертного приговора написал воспоминания о своей жизни и похождениях, вызвавшие беспримерный интерес журналистов, врачей и читающей публики, а также стихи и пр., которые частично были опубликованы в книге: «Воспоминания, откровения и стихотворения Ласенэра, писанные им самим в Консьержери» (Mémoires, révélations et poésies de Lacenaire, écrits par lui-même à la Conciergerie. Paris, 1836. 2 vol.). — *Прим. перев.*

7. Молва, слух, общественное мнение, слава, доброе имя (*лат.*). — *Прим. перев.*

8. Родогуна — царица Сирии. Жила во II веке до н. э. Дочь царя Парфии Митридата, вышедшая замуж за царя Сирии Димитрия II, после чего оказалась втянутой в борьбу с первой его женой Клеопатрой. По сохранившимся об этих событиях рассказам Корнель написал свою трагедию «Родогуна». — *Прим. перев.*

9. Человек человеку царь (*лат.*). — *Прим. перев.*

10. Намек на слова герцога де Шолье, приведенные в «Письме мадмуазель де Шолье к мадам де Л'Эсторад» в книге: *Balzac H. de.* Mémoirs

de deux jeunes mariées. Paris: Librairie nouvelle, 1856. P. 59: «Отрубив голову Людовику XVI, Революция отрубила голову всем отцам семейства».

11. Николая Благодетельного.— — *Прим. перев.*

12. Сиракузский тиран. — *Прим. ред.*

13. *Prévost A. F.* Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut. Amsterdam, 1733.

ВЛАСТЬ И ЗНАНИЕ[1]

— В Японии интерес общественности к Вашим трудам за последние десятилетия значительно увеличился, ибо за столь долгожданным переводом «Слов и вещей» появились вышедший в свет два года назад перевод «Надзирать и наказывать» и только что переведенная часть «Воли к знанию». И тем не менее в среде японских интеллектуалов бытуют различные мифы о Фуко, которые делают невозможным непредвзятое прочтение Ваших произведений. Подобные мифы распространяют три ошибочных мифа о Вашей личности, которые, однако, везде и всюду принимаются как вполне правдоподобные.

Первый миф — это миф о Фуко-структуралисте, изничтожающем историю и человека, о чем я Вам рассказывал в нашей предыдущей беседе. Второй миф — миф о Фуко-методологе, распространившийся в Японии после перевода «Археологии знания». Именно из-за этой книги Вас стали принимать за философского вундеркинда, который, нагулявшись в сомнительной области литературы, возвращается к серьезному размышлению о методе. Третий миф — миф о Фуко-ниспровергателе. Вас считают ниспровергателем потому, что вы говорите о тюрьме и о заключённых. И, стало быть, ожидают, что Ваша «История сексуальности» будет книгой протеста... Существуют ли подобные мифы также и во Франции?

— Во Франции они распространены, но еще они распространены и в Соединенных Штатах. Так, дня два назад я получил одну статью, впрочем, довольно хорошо написанную, от одного человека, который последовательно пересказывает разные мои книги в хронологическом порядке,

представляя их, ей-богу, с большой объективностью, начиная с «Истории безумия» и до «Истории сексуальности». И хотя образ каждой из этих книг получается вовсе не ложным, но тем не менее я был совершенно ошеломлен, когда в конце этого изложения автор заявил: «Ну вот, видите, Фуко — ученик Леви-Строса, это структуралист, и его метод полностью антиисторичен или не историчен!» Как можно представлять «Историю безумия», «Рождение клиники», «Историю сексуальности», «Надзирать и наказывать» как книги аисторические, — я не понимаю. Просто добавлю, что не было ни одного комментатора (ни одного!), который бы заметил, что в «Словах и вещах», считающихся моей самой структуралистской книгой, ни разу не было использовано слово «структура». А если оно и упоминалось в порядке цитирования, то ни единого разу оно не использовалось мною самим. Ни слово «структура», и ни одно из тех понятий, при помощи которых структуралисты определяют их собственный метод. Следовательно, это достаточно распространенный предрассудок, однако во Франции это недоразумение теперь рассеивается, но, честно признаюсь, несмотря на все это, для его существования имеются свои причины, так как многое из того, что я делал, длительное время не представлялось полностью ясным и в моих собственных глазах. Правда, я проводил свои изыскания в достаточно разных направлениях.

Разумеется, можно обнаружить какую-то путеводную нить. Ибо моей первой книгой была книга по истории безумия, то есть книга одновременно по вопросу истории медицинского знания и по истории медицинских и психиатрических учреждений. От нее я перешел к рассмотрению медицины вообще и медицинских учреждений в пору, когда появлялась медицина Нового времени, а затем к изучению таких эмпирических наук, как естественная история, политическая экономия, грамматика. Все это представляет собой подобие не то чтобы логики, но поступательного

движения посредством приращения, однако в глубине такого свободного развития, что, вопреки всему, довольно правдоподобно, скрывалась одна вещь, которую я сам не вполне хорошо понимал и которая таилась в самой его основе: поиски самой проблемы, что, как говорят по-французски, меня подгоняла.

Долгое время я полагал, что стремлюсь к своего рода анализу тех знаний, которые, как предполагается, существуют в таких обществах, как наше, то есть к рассмотрению того, что нам известно о безумии, о болезни, о мире, о жизни. Однако я не считаю, что настоящим моим делом было именно это. Ибо подлинную трудность для меня представляло решение вопроса, который, впрочем, нынче является вопросом для всего мира, а именно вопроса о власти. Я полагаю, что нужно вернуться в 60-е годы, к тому, что происходило в то время, скажем в году 1955-м, поскольку именно к 1955 году я начал работать. В ту пору, по существу, оставалось два великих исторических наследства XX века, которые нам не удалось усвоить и для исследования которых у нас не было никакого аналитического инструментария. Это были фашизм и сталинизм. В самом деле, главной трудностью, с которой пришлось столкнутся XIX веку, был вопрос нищеты, вопрос экономической эксплуатации, вопрос образования богатства, вопрос о накоплении капитала, основанном на нищете тех, кто производил это богатство. Это вызывало настоящий стыд и возмущение, которые и породили размышления экономистов и историков, пытавшихся разрешить эти вопросы, оправдать их по мере возможности, и в средоточии всего этого находился марксизм. Я полагаю, что, по крайней мере, в Западной Европе (а, возможно, также и в Японии), то есть в развитых странах, в странах, развитых индустриально, ставится не столько вопрос о нищете, сколько вопрос об избыточности власти. Были у нас и так называемые капиталистические режимы, как в случае фашиз-

ма, и социалистические либо называющие себя социалистическими, как в случае сталинизма, когда избыточность власти государственного аппарата, бюрократии, а также, я бы сказал, не в меньшей степени и одних индивидов над другими создавала что-то безусловно возмутительное, столь же отвратительное, как и нищета в XIX столетии. Концентрационные лагеря, существовавшие, как известно, во всех странах с этими режимами, стали для XX века тем, чем являлись знаменитые рабочие поселки, известные рабочие трущобы, тем, чем пресловутая рабочая смертность была для современников Маркса. Однако у нас не было никаких понятийных и теоретических инструментов, которые позволили бы как следует уловить всю сложность вопроса власти, поскольку XIX столетие, завещавшее нам эти инструменты, воспринимало эту проблему лишь посредством различных экономических схем. Ибо XIX век обещал нам, что в тот прекрасный день, когда, наконец, будут решены все экономические вопросы, разрешатся и все последствия сопутствующей им избыточной власти. И что же произошло? XX век выявил противоположное: можно разрешить сколько угодно экономических трудностей, однако излишки власти все равно останутся. И к 1955 году загадочность власти начала представать во всей своей наготе. Я бы даже сказал, что до тех пор, то есть вплоть до 1955 года, можно было считать (это нам втолковывали марксисты), что если фашизм и эксцессы его власти и возникли, то конечная причина этого — экономические трудности, потрясшие капитализм в 1929 году, да и эксцессы сталинизма возникли лишь из-за тех трудностей, с которыми столкнулся Советский Союз в течение сурового периода 1920—1940 годов. Однако в 1956 году произошла вещь, которую я считаю главной, основополагающей: в Европе во всех своих институциональных формах исчез фашизм, Сталин умер и со сталинизмом было покончено, или говорилось, что его ликвидировал

Хрущев в 1956 году; однако в том же году в Будапеште восстают венгры, вмешиваются русские и Советская власть, над которой уже не тяготела экономическая нужда, прореагировала так, как мы видели. В те же годы у нас во Франции, что тоже чрезвычайно важно, была алжирская война, и тут мы также увидели, что помимо всех экономических трудностей (французский капитализм показал, что он прекрасно мог обойтись и без Алжира, без колонизации Алжира) мы имеем дело с властными механизмами, которые включились в войну как бы сами собой, без оглядки на основные экономические потребности. Отсюда стали очевидными необходимость осмыслить проблему власти и отсутствие понятийного аппарата, который мог бы способствовать выполнению этой задачи. Я полагаю, что, по сути дела, каким-то бессознательным образом все люди моего поколения пытались, в конечном счете, постичь подобный феномен власти, и я был только одним из них. И теперь я оглядываюсь назад, на работу, которую я проделал, исходя, в сущности, из этого вопроса.

О чем же идет речь в «Истории безумия»? О попытке установить не столько тип познания, сложившийся у нас в связи с умственными расстройствами, сколько тип власти, которую разум начиная с XVII века и по сию пору беспрерывно осуществляет над безумием. И в том, что я делал в «Рождении клиники», также стоял тот же вопрос. Каким образом случилось так, что феномен болезни для общества, для государства, для учреждений вставшего на путь развития капитализма стал представлять собою своего рода вызов, на который необходимо было отвечать различными мерами по институционализации медицины и больниц? И какой статус закрепили за больными? И по отношению к тюрьме я хотел сделать почти то же самое. Следовательно, это было целой серией подробных исследований власти. Я бы сказал, что даже «Слова и вещи» под своей литературной внешностью, под своим, если угодно, чисто умозри-

тельным обличьем выполняют ту же самую задачу, а именно задачу установления различных механизмов власти, существующих внутри самого научного дискурса: какому правилу в определенную эпоху люди обязаны подчиняться, когда желают развивать научный дискурс о жизни, о естественной истории, о политической экономии? Чему необходимо подчиняться, какому принуждению повиноваться и каким образом, переходя от одного дискурса к другому, от образца к образцу, производятся различные воздействия власти? Но в таком случае вся эта связь знания и власти, коль скоро механизмы власти играют главную роль, на самом деле и составляла сущность того, что я хотел сделать; а значит, все это не имеет ничего общего со структурализмом, и речь идет всего-навсего об истории (преуспел я в ней или нет, судить не мне), об истории механизмов власти и об особенностях их функционирования.

Естественно, что у меня, как и у прочих представителей моего поколения, не было готового инструментария для проведения подобных исследований. Я пытаюсь создавать теорию, исходя из совершенно конкретных эмпирических изысканий в таких-то местах на том или ином весьма конкретном участке. У меня нет какого-то обобщенного и годного на все случаи понимания власти. Кто-нибудь придет после меня и наверняка это сделает. Но не я.

— *Стало быть, начиная с вашей первой книги «Истории безумия», для Вас главный вопрос — это всегда вопрос о власти...*

— Именно так.

— *И тем не менее, берясь за решение такой задачи, Вы никогда не говорили или же чрезвычайно редко упоминали о том, что называют классовой борьбой или экономическим базисом. Так, значит, Вы с самого начала вполне от-*

четливо понимали, что анализ в марксистском духе уже не годится для явлений подобного рода.

— Возьмём в данном случае «Историю безумия», область, к которой я в ту пору обращался. Ясными тогда были две вещи: с одной стороны, то, что сумасшедшие не представляли собой класс, а люди разумные не составляли другого класса. И невозможно накладывать друг на друга ряды противопоставлений относительно того, что может происходить по одну и другую сторону черты, отделяющей разум от неразумия. Это, очевидно, и не требует пояснений. И все-таки это нужно сказать. С другой же стороны, ясно, что официальное узаконивание разного рода практик вроде водворения в сумасшедшие дома, устройства лечебниц для душевнобольных, той разницы, которая существует, например, между заточением в сумасшедший дом и уходом, который может быть обеспечен пациенту в какой-нибудь клинике, — все эти различия, по всей видимости, вовсе не чужды существованию классов в марксистском смысле слова, однако способ, каким подобное противостояние классов проявляется в тех областях, что я изучаю, необычайно усложнен. И как раз через все это множество совершенно разных, но взаимно переплетающихся и чрезвычайно запутанных путей мы можем выявить действительную связь, существующую между классовыми отношениями и хитросплетениями такой практики, как организация общих приютов или психиатрических лечебниц для заточения.

Скажем все это проще и яснее: в средоточии механизмов заточения, которые распространились в XVI, а в особенности в XVII столетии по всей Европе, располагается вопрос о безработице, о людях, не находящих себе работы, перемещающихся из страны в страну, циркулирующих по всему социальному пространству. Эти люди, что по окончании религиозных войн, а потом — по окончании Тридцатилетней войны оказались на воле, эти обнищавшие крестьяне

и образуют подвижное, беспокойное население, которому и пытались противостоять посредством повсеместного заточения, охватившего и самих сумасшедших. Все это весьма сложно, но я не думаю, что плодотворно и действенно утверждать, будто бы психиатрия оказывается психиатрией классовой, а медицина — классовой медициной и что врачи и психиатры представляют классовые интересы. Поступая таким образом, мы ни к чему не придем, но тем не менее нужно рассматривать все эти сложные явления, помещая их внутрь различных исторических процессов, которые являются экономическими, и т. д.

— По поводу Вашей «Истории безумия» я вспоминаю, что в начале 60-х годов японские исследователи французской литературы говорили о Вашей книге так, словно речь шла о «Представлении о счастье в XVIII веке» Робера Мози[2], о чем-то вроде однотемного исследования о безумии. А значит, они не предвидели значимости, которую эта книга обрела десять лет спустя. В то время в Японии, читая главу о великом заточении, мы все-таки не вполне понимали, в чем заключалась эта значимость. Мы не улавливали в Вашей мысли, всегда направленной в одном и том же направлении, однако не привязанной к определённому методу, того, что было у Вас существенным, и это вызвало недоразумения. К примеру, после выхода в свет «Археологии знания» много говорили о методе Фуко, но Вы-то как раз никогда не определяли метода...

— Не определял. «Археология знания» — не методологическая книга, и у меня не было метода, который я одинаковым образом прилагал бы к разным областям. Напротив, я бы сказал, что как раз само поле предметов, саму предметную область я и пытался вычленить, используя инструменты, которые я нахожу или изобретаю тогда, когда провожу свое исследование, вовсе не уделяя особого вни-

мания вопросу метода. Точно так же я вовсе не являюсь структуралистом, потому что структуралисты 50-х и 60-х годов, по сути, видели свою цель в том, чтобы определить метод, который был бы если не повсеместно пригоден, то, по крайней мере, полезен в общем для целого ряда различных предметов: для языка, литературных дискурсов, мифических повествований, для иконографии, архитектуры... Это вовсе не моя задача, ибо я пытаюсь выявить своего рода прослойку, я бы даже сказал, как говорят современные техники, интерфейс знания и власти, истины и власти. Вот в чём состоит моя задача.

Существуют различные действия истины, которые общество вроде нашего западного, а сегодня можно сказать — мирового общества, производит в каждое мгновение. Истину производят. Подобные производства истин нельзя отделить от власти и механизмов власти, как потому, что эти механизмы власти делают возможными и продуцируют эти производства истин, так и потому, что эти производства истин сами оказывают властные воздействия, которые нас связывают и сковывают. Именно эти отношения истины и власти, знания и власти меня и занимают в первую очередь. Вот этот-то слой предметов, эту-то прослойку отношений постичь труднее всего, а поскольку у нас нет общей теории для того, чтобы их воспринять, я, если угодно, являюсь слепым эмпириком, то есть нахожусь в наихудшем из возможных положений. У меня нет ни общей теории, ни надежного инструментария. И потому я двигаюсь на ощупь, я, как умею, создаю инструменты, предназначенные для выявления разных объектов. То есть объекты в известной степени предопределены тем, насколько хороши или плохи изготовляемые мною инструменты. Они надуманны, если плохи мои инструменты... И я пытаюсь подстраивать свои инструменты под объекты, которые, как я полагаю, открываю, и после этого исправленное орудие выявляет, что объект, который я прежде определил, вовсе не был та-

ковым, и вот так я, спотыкаясь, бреду от книги к книге и говорю это из книги в книгу.

— Вы только что произнесли выражение, чрезвычайно значимое для определения вашего отношения к научным исследованиям: «слепой эмпирик». Как раз по поводу «Археологии знания» я написал статью, где говорю: «Самое замечательное мгновение в рассуждениях господина Фуко — то, когда он оказывается посреди не-знания и признается в своей беспомощности перед лицом сложных взаимосвязей идей и событий...» Однако подобное место незнания — это не какая-то обескураживающая Вас нехватка, но, скорее, почти что жизненная необходимость, побуждающая Вас мыслить и научающая Вас устанавливать творческую связь с языком. Именно такая совершенно особая Ваша связь с мыслью и языком вызывает множество недоразумений. Как правило, мы заранее принимаем метод, который позволял бы нам распутывать нечто неведомое. Вы же не принимаете отношения «известное/неизвестное»...

— Именно так. То есть, вообще говоря, либо у нас есть надёжный метод для предмета, которого мы не знаем, или же предмет предзадан, мы знаем, что он тут, но считаем, что он не был как следует разработан, и мы составляем себе метод для того, чтобы анализировать этот предзаданный и уже известный предмет. Именно таковы два единственно разумных способа поведения. Я же себя веду совершенно неразумно и претенциозно, выходя за рамки приличий, — из-за притязаний, из-за самонадеянности, из-за бреда самонадеянности, почти в гегелевском смысле желая говорить о неизвестном предмете сообразно неопределенному методу. Я посыпаю голову пеплом, но я такой, какой есть...

— В таком случае в Вашей книге о сексуальности...

— Мне бы хотелось добавить два слова. После всего, что я наговорил, меня могут спросить: «Зачем Вы вообще говорите, есть ли у Вас хоть какая-то путеводная нить?» Я вернусь к тому, что говорил перед этим о сталинизме. В настоящее время в наших обществах существует (и именно тут вмешивается политика) известное количество вопросов, трудностей, незаживающих ран, смутных беспокойств и непонятных тревог, которые движут моими решениями, что мне делать, являются тем, в чем я пытаюсь разобраться, предполагают выбор предметов, которые я пытаюсь исследовать, и способов их исследования. Это как раз то, что суть мы (проходящие сквозь нас сшибки, напряжения, тревоги), что, в конце концов, есть почва; я не смею назвать ее твердой, ибо по определению она уже подорвана, подрыта та опасная почва, по которой я перемещаюсь.

— К тому же именно по этой причине, создавая «Историю сексуальности», Вы заводите разговор о власти. Но здесь, я полагаю, также может крыться недоразумение, ведь слово «власть» всегда было связано, да и в настоящее время связывается с представлением о верховенстве государства, тогда как Вы в Вашей книге попытались определить слово «власть» как то, что не является ни институтом, ни структурой, ни государственной властью, а представляет собой стратегическое место, где встречаются все отношения сил власти и знания. У меня складывается впечатление, что Вы говорите о чем-то ином, нежели власть, что вы говорите о том, что называете истиной, однако не о той истине, которую нынешнее общество производит повсюду, но об истине, которой должны достичь Вы через превратности и ошибки Вашей работы. Быть может, я ошибаюсь, однако не приложимо ли Ваше определение ещё больше к тому, что Вы называете истиной?

— Нет, Вы не ошибаетесь. Думаю, что я мог бы сказать то же, хотя и чуть-чуть по-другому, подтвердив, что во Франции под властью, как правило, также подразумеваются воздействия господства, связанные с существованием государства или с функционированием органов государственной власти. При слове «власть» в голову людям сразу же приходят армия, полиция, правосудие. А если речь заходила о сексуальности, то в былые времена осуждали прелюбодейство и кровосмешение, а теперь осуждают гомосексуалистов и насильников. Ибо в том случае, когда в наших головах заложено подобное понимание власти, мы, я полагаю, локализуем ее лишь в государственных органах, тогда как отношения власти существуют (это-то, несмотря ни на что, нам известно, однако отсюда не всегда извлекаются выводы) и проходят через множество других вещей. Ведь отношения власти существуют между мужчиной и женщиной, между тем, кто знает, и тем, кто не знает, между родителями и детьми, внутри семьи. В обществе имеются тысячи и тысячи различных властных отношений, а значит, отношений силовых и, следовательно, существует множество мелких противостояний, в некотором роде микросражений. И если верно, что этими малыми отношениями власти руководят, индуцируя их, крупные органы государственной власти или великие институты классового господства, то все-таки необходимо сказать, что и в обратном смысле всякое классовое господство или государственная структура могут функционировать должным образом только если в самой их основе существуют эти малые отношения власти. Чем была бы эта государственная власть, власть, которая, к примеру, навязывает воинскую повинность, если бы вокруг каждого индивида не было бы целого пучка властных отношений, которые его связывают с его родителями, с его работодателем, с его хозяином — с тем, кто знает, с тем, кто вбил ему в голову то или иное представление?

Ибо государственной структуре при всем том, что есть у нее обобщенного, абстрактного, даже насильственного, не удавалось бы удерживать таким вот образом, непрерывно и мягко, всех этих индивидов, если бы у нее не было корней, если бы она не использовала, словно своего рода большую стратегию, все возможные мелкие локальные и индивидуальные тактики, охватывающие каждого из нас. В этом все дело. Ни много ни мало именно это основание властных отношений мне бы и хотелось выявить. Таков ответ на то, что Вы сказали о государстве. Помимо этого, мне бы также хотелось выявить, как эти отношения власти используют методы и техники, весьма отличающиеся друг от друга по своему уровню и от эпохи к эпохе. Например, у полиции имеются, конечно же, свои методы (все их знают), но в равной мере существует и целый метод, целый ряд процедур, посредством которых осуществляется власть отца над его детьми; целый ряд приемов, путем которых, как Вы видите, в семье завязываются отношения власти родителей над детьми, равно как и детей над родителями, мужчины над женщиной, однако еще и женщины над мужчиной и над детьми. У всего этого собственные методы, собственная технология. Наконец, необходимо также сказать, что нельзя понимать эти отношения власти как жестокое господство типа: «Делай так, иначе я тебя убью». Здесь выражаются лишь крайности власти. На самом же деле отношения власти являются отношениями силы, противостояниями, а, стало быть, они всегда обратимы. И нет отношений власти, которые восторжествовали бы целиком и полностью и господство которых было бы необратимым. Часто говорилось (и критики ставили мне это в укор), что я, располагая власть везде и всюду, исключаю всякую возможность сопротивления. Как раз наоборот!

Я имею в виду, что властные отношения с необходимостью вызывают сопротивление, каждое мгновение взывают к нему, открывают для него возможности, и как раз пото-

му, что существует возможность сопротивления и сопротивления реального, власть господствующих пытается удерживаться с тем большей силой, с тем большей хитростью чем сильнее сопротивление. Так что я пытаюсь выявить здесь скорее вечную и многообразную борьбу, нежели унылое и застывшее господство какого-то обезличивающего устройства. Мы всегда и всюду в борьбе, ибо каждое мгновение происходит бунт ребенка, сующего за столом палец в свой нос, чтобы досадить своим родителям; если угодно, это тоже восстание, и каждое мгновение мы переходим от восстания к господству, от господства к восстанию, и это-то вечное брожение мне и хотелось бы попытаться явить на свет. Не знаю, точно ли я ответил на ваш вопрос. Вопрос был об истине. Если угодно, на самом деле под истиной я понимаю не общую норму и не ряд пропозиций. Под истиной я понимаю совокупность приемов, позволяющих в каждое мгновение и каждому произносить высказывания, которые будут рассматриваться как истинные. Безусловно, нет никакой высшей инстанции. Однако имеются такие области, в которых действия истины целиком и полностью закодированы, где процедуры, через которые люди могут приходить к высказыванию истин, известны заранее, упорядочены. Грубо говоря, это области науки. В случае математики это безусловно. Однако в случае наук, скажем эмпирических, всё гораздо более расплывчато. Но кроме этого и за пределами наук у вас имеются действия истины, связанные со средствами информации, ибо когда ведущий на радио или на телевидении вам что-либо объявляет, независимо от того, верите вы или не верите, все это начинает действовать в головах тысяч людей как истина исключительно потому, что это произнесено таким вот образом, таким тоном, определенным лицом и в определенное время.

Я был далеко не первым среди тех, кто ставил вопрос о власти, о котором я только что Вам говорил. Его изучала

целая группа весьма интересных людей и задолго до 1956 года. Это все, кто, исходя из марксистской точки зрения, пытались исследовать то, что они называли феноменом бюрократии, а затем, в конечном счете, бюрократизацией партии. Это началось очень рано, с 30-х годов, в кругах троцкистских или околотроцкистских. Они проделали огромную работу. Они выявили множество важных вещей, но безусловно верно и то, что способ, каким я ставлю этот вопрос, отличается от их способа, ибо я не пытаюсь разглядеть, каким оказалось искажение, произошедшее внутри государственных органов и приведшее к такому приращению власти. Наоборот, я пытаюсь увидеть, каким образом в повседневной жизни, в таких отношениях, как отношения между полами, отношения внутри семей, отношения между душевнобольными и людьми разумными, между больными и врачами, в конце концов, повсюду, имеет место инфляция власти. Иначе говоря, в обществе таком, как наше, инфляция власти не имеет одного-единственного источника, будь то государство или государственная бюрократия. Так как имеет место непрестанная инфляция, ползучая инфляция, как сказали бы экономисты, и порождается она ежеминутно, почти с каждым нашим шагом, можно задать себе вопрос: «Для чего я здесь осуществляю власть? Не только по какому праву, но и какой от этого толк?» Возьмем, к примеру, то, что произошло с душевнобольными. В течение столетий мы жили, основываясь на представлении, что если мы не закуем их в кандалы, то, во-первых, это будет опасно для общества, а, во-вторых, это будет опасно и для них самих. Мы говорили, помещая их в сумасшедшие дома, что нужно защищать их от них же самих, иначе возникнет опасность подрыва общественного порядка. Однако сегодня мы оказываемся очевидцами повсеместного открытия психиатрических лечебниц (что стало теперь достаточно систематическим, не знаю как в Японии, однако в Европе дело обстоит именно так), и за-

мечаем, что все это никоим образом не повысило уровень опасности для разумных людей. Конечно же, будут упоминать о случаях, когда люди, освобожденные из какой-нибудь психиатрической больницы, кого-то убили, однако если Вы заглянете в данные статистики, если вы посмотрите, как это происходило раньше и чего уже нет, то я скажу, что это происходит скорее гораздо реже, нежели во времена, когда мы пытались всех людей посадить под замок и когда, даже исключая случаи побегов, оставалась целая куча людей, которые так и не подверглись заключению...

— *Возвращаясь к вашему понятию истории, мне бы хотелось знать, думаете ли Вы о Гастоне Башляре, когда употребляете слова эпистемологический «разрыв» или эпистемологический «перелом»?*

— В каком-то смысле, да. На самом деле я тут исхожу пока еще из эмпирической констатации. Однако не думаю, что употреблял слово «перелом» в «Истории безумия». Но, наверняка, я употреблял его или сходные с ним понятия в «Рождении клиники» и в «Словах и вещах», потому что на самом деле в этих-то областях, которые представляют собою сферы науки, и исключительно в них мы являемся либо являлись свидетелями (по крайней мере, между XVI и XIX столетиями) множества внезапных изменений, принадлежащих к разряду наблюдаемых фактов. Я могу поспорить с кем угодно, пусть посмотрит книги по медицине, например, периода, длящегося с 1750 по 1820 год, и он в какой-то определенный момент, то есть на определенном отрезке времени (на одном временном промежутке, чрезвычайно сжатом: пятнадцать или двадцать лет), заметит перемену не только в теориях, в понятиях, в словоупотреблении, но и в предметах, о которых идет речь (в отношении к вещам), коренную перемену, благодаря которой про-

исходит так (и это доказательство эпистемологического узнавания, которое не может обмануть), что, когда вы читаете книгу по медицине (какого-нибудь приличного врача 1820—1830 годов), то с вашими современными познаниями в медицине прекрасно понимаете, о чем он вам говорит. И вы начинаете думать: «А-а! Он ошибся в причинах. А-а! А тут он не увидел той или иной вещи. А вот тут микробиология впоследствии внесла свою лепту». И все-таки вы знаете, о чем он говорит. Но когда вы читаете медицинскую книгу и даже книгу именитого медика, вышедшую в свет до 1750 года, в половине случаев вам приходится задумываться: «Однако о какой же болезни он говорит? Что же это такое? Чему оно соответствует?» И вот, когда мы сталкиваемся с описаниями эпидемий, сделанными весьма хорошо, со множеством уточнений и относящимися к началу XVIII века, нам приходится догадываться: «Ну вот, должно быть, это такая-то болезнь, но уверенности в этом у нас нет», — что и доказывает, что поменялся взгляд, отношение к вещам. Повторим ещё раз: совершилось это в виде разрыва.

Когда вы читаете «Естественную историю» Бюффона[3], вы очень хорошо понимаете, о чём говорит Бюффон. Но тем не менее способ, каким он обращается с вещами и каким ставит вопросы, будет полностью перевернут, начиная приблизительно с Кювье, то есть сорок лет спустя, когда со своей «Сравнительной анатомией»[4] Кювье проделает расшифровку различных структур, сможет проводить сличения, классификации, упорядочивания совершенно иного типа. Здесь тоже непосредственно проявляется разрыв. Однако когда я говорю о разрыве, то вовсе не полагаю его объяснительным принципом, а, наоборот, пытаюсь поставить проблему и сказать: давайте снимать мерку со всех этих различий, не будем пытаться стереть эти разрывы, заявляя: «Имела место непрерывность». Наоборот, давайте замерим все эти различия, подсчитаем их, не будем тря-

стись над существующими различиями, а постараемся узнать, что же произошло, что видоизменилось, что ослабло, что было замещено и какова совокупность видоизменений, позволяющих переходить от одного состояния научного дискурса к другому. Однако это касается дискурсов науки и имеет силу исключительно по отношению к ним. Особенность истории научного дискурса как раз и заключается в таких внезапных мутациях. В других сферах таких внезапных мутаций вы не обнаружите. Например, для своей «Истории сексуальности» я как раз сейчас просматриваю все христианские пастырские сочинения и сочинения по духовному руководству, и я вас уверяю, что со времен святого Бенедикта, со святого Иеронима, а в особенности со времен греческих Отцов церкви и монахов Сирии и Египта, вплоть до XVII века перед вами предстает непрерывность развития, безусловно, необычайная и примечательная, очевидно, то с ускорениями, то с замедлениями, периодами неподвижности, целая внутренняя жизнь, но о переломах нет и речи. И потому для меня перелом не является основополагающим понятием, это просто устанавливаемый факт. Впрочем, я уже отмечал, что люди, знакомые с научной литературой, вовсе не были потрясены, когда я заводил разговор о переломе, ни один историк медицины не отрицает этого разрыва.

— *Когда Вы говорите о разрыве, это потрясает историков, вдохновляемых марксизмом, потому что Вы не заводите речь о Французской революции...*

— Чудаки они... Безусловно очевидно, почему я не говорю о ней по поводу образования сравнительной анатомии, хотя, разумеется, вполне можно найти определённое число воздействий Французской революции на профессиональный путь того или иного знатока в Музее или на каких-то личностей, но настоящая проблема состоит не в этом. Зато

я заводил речь о Французской революции, — а я был обязан непременно говорить о ней, и мне грех было бы не говорить о ней, — по поводу разнообразных психиатрических учреждений, поскольку структура заточения, сам институт заточения в годы Французской революции были полностью перевернуты. А марксистские историки все время забывают сказать, чтó я говорил о Французской революции по этому поводу. Они также забывают упомянуть, чтó я говорил о ней и в связи с медициной, потому что в медицине, видит Бог, насколько важным было и разрушение корпоративных структур врачебного цеха во время самой Революции, и все замыслы, которые имели в виду нечто вроде всеобщей медицины, медицины гигиенической, прежде всего медицины здоровья, нежели болезни, в 1790—1793 годы, и то важное значение, которое революционные или Наполеоновские войны имели для образования нового врачебного сословия — обо всем этом я говорил. К несчастью, марксисты вовсе не упоминают о том, что я об этом говорил. Зато, когда в связи с патологической анатомией я не упоминаю о Французской революции (что мне всё-таки представляется необычайным насилием над правом людей), они говорят: «А-а! Посмотрите, он никогда не говорит о Французской революции».

— В «Истории сексуальности» Вы проводите весьма углубленное исследование роли признания на Западе. Полагаете ли Вы, что в мире, где подобной науки о сексуальности не существует, признание пока не играет какой-либо роли?

— Это нужно посмотреть. У вас в буддизме имеются процедуры признания, которые весьма строго определены и кодифицированы — на монашеский лад — для монахов. Стало быть в буддизме есть структуры признания. Однако же они не играют в нем такой огромной роли, как на хрис-

тианском Западе, где все люди подвергались процедуре признания, где предполагалось, что всему миру следует признаваться в своих грехах и где миллионы людей, сотни миллионов людей действительно принуждались признавать свои грехи. Когда вы смотрите на устав буддистского монашества и на правила христианской исповеди, вы обнаруживаете множество формальных аналогий, однако в действительности все это действовало далеко не одинаковым образом.

— *Признание всегда принимает форму повествования об истине преступления или греха. Следовательно, оно, возможно, имело формальные связи с другими видами повествований, например, с рыцарскими романами, с повествованиями о завоеваниях и т. д. Существует ли, на ваш взгляд, в современном обществе какая-то особая повествовательная форма признания?*

— Христианство если не изобрело, то, по крайней мере, стало повсеместно применять совершенно особую в истории цивилизаций процедуру признания — принуждение, длившееся из века в век. Однако, начиная с Реформации, дискурс признания вместо того, чтобы по-прежнему оставаться локализованным в ритуале покаяния, вышел, так сказать, наружу, превратился в разновидность поведения, у которого могли быть задачи, скажем, просто психологические: лучшего познания самого себя, лучшего самообладания, проявления чьих-либо склонностей, возможности распоряжаться собственной жизнью — упражнения по испытанию совести, которые протестантизм стал активно поощрять как раз вне рамок самого покаяния и признания, признания пастырю. А еще мы видим, как в ту же эпоху развивается литература от первого лица, когда люди начинают вести дневник, излагают то, что они сделали, пересказывают свой день — занятие, которое развилось преиму-

щественно в протестантских странах, даже если тому находятся разные примеры и в странах католических. А затем настало время той литературы, в которой признание имело невероятно важное значение (во Франции это была «Принцесса Клевская»[5]), и в такой литературе авторы стали рассказывать о своих похождениях в едва прикрытом, слегка романическом виде. Чудовищное распространение и проникновение повсюду механизма признания, которое ныне доходит до тех передач, которые бывают у нас во Франции (а я предполагаю, что то же самое есть и у вас в Японии), до таких радиопередач, а потом и телепередач, когда люди доходят до того, что говорят: «Ну вот, послушайте меня, вот у меня проблемы с женой, я больше не могу заниматься с ней любовью, и в постели с ней у меня больше нет эрекции, я в большом затруднении, что же мне делать...» Но этим не завершается история признания, будут и другие неожиданные повороты... Ибо все это представляет собою явление чрезвычайно значительное и весьма свойственное христианскому Западу с самых его истоков. В настоящее время у вас в Японии также наблюдается подобное явление, однако пришло оно с Запада. В традиционной японской цивилизации не было этой потребности в признаниях, такого требования признаний, столь крепко укорененных христианством в западной душе. И все это следовало бы изучить.

— *В Японии к 1900 годам имела место попытка модернизации романного жанра, приверженцы которой заявляли претензию на некую исповедальную литературу...*

— Да? Неужели?..

— *Подобная исповедальная романтическая литература по образцу «Исповеди» Жан-Жака Руссо даже превратилась в традицию современных японских романов, но*

любопытно, что называют ее «натурализмом»! Существует целая литература добровольной исповеди. Однако странно, что она затронула тех, кто никогда не учился читать или писать. Например, один осуждённый на смерть написал в тюрьме несколько романов такого рода, это был своего рода Фиески, требовавший, что бы все, что он писал, публиковали без всякого изменения орфографии. Итак, тюрьма, писательство, воля к признанию...

— Вот перед Вами явление, о котором можно сказать, что это и есть феномен перелома. Ведь повествований закоренелых правонарушителей, повествований колодников, повествований людей, которых как раз в это время приговаривают к смерти, до начала XIX века почти не существовало, за исключением очень редких свидетельств. Однако потом, начиная с 1820 года, мы имеем тысячи свидетельств об узниках, которые пишут, и о людях, умолявших заключенных со словами: «Ну запишите же ваши воспоминания, ваши мемуары, предоставьте нам различные свидетельства». Журналисты бросаются в ноги преступникам, чтобы последние соблаговолили сделать им различные признания. Это чрезвычайно значимое и весьма любопытное явление произошло необычайно стремительно, но оно связано и со старой традицией, согласно которой преступники должны были, по сути дела, подвергаться наказанию на основании их собственных признаний. Преступника надо было заставлять признаваться. Даже когда против него имелись доказательства, несмотря на это общество жаждало получить признание, как своего рода изобличение преступления самим преступником. Кроме того, в начале XIX века господствовала идея, что наказание преступления должно быть, по существу, смирением преступника без всякого его исправления, тогда как преображение его души подразумевало, что этот человек должен быть познан и явить себя. С тех пор как наказание перестало быть просто отве-

том на преступление, а превратилось в операцию, преображающую преступника, то дискурс преступника, его признания, освещение всего, что он есть, что он думает, чего желает, становится необходимым. Если угодно, это своего рода механизм взывания к нему.

— Я подумал о таком писателе, как, например, Селин. С поры его возвращения во Францию, все, что он написал, оказывается слегка подделанной исповедью, рассказывающей все, что с ним произошло, все, что он натворил. И Гастон Галлимар очень хорошо почувствовал склонность публики к подобным признаниям, к исповеди...

— Несомненно. Ведь на Западе вина является одним из основополагающих переживаний, в которых задействована скорее речь, чем деяние. Возьмем, к примеру, греческих героев «Илиады» и «Одиссеи». Ведь ни Ахилл, ни Агамемнон, ни Одиссей не говорят, исходя из вины. Вина вклинивается время от времени, однако она вовсе не играет роль пускового механизма. А в настоящее время можно говорить, что, напротив, именно на основании вины и запускается механизм апелляции к дискурсу, и к дискурсу литературному.

— Я обращаю внимание на слово «литература», которое Вы только что произнесли. В прежние времена Вы говорили о ней охотно и много.

— Ох! Много-много... даже слишком!

— Но все-таки...

— Причина очень проста. В ту пору я не вполне хорошо знал, о чем я говорю, я искал правила или принципы моего дискурса. Теперь я знаю это лучше.

— Но право, можно подумать, что то, что Вы делаете теперь, ближе к литературе, и что именно поэтому Вы больше не испытываете потребности говорить о ней? Ибо, далеко не являясь дискурсом об истине, Ваши сочинения нацелены на то, чтобы раздвинуть пределы мышления и выявить то, что можно было бы назвать самой плотью языка.

— Мне бы хотелось ответить, что это так: меня занимает вовсе не истина. Я говорю об истине, пытаюсь увидеть, как вокруг дискурсов, считающихся истинными, завязываются особые воздействия власти, однако моя подлинная задача состоит в том, чтобы выковать орудия анализа, политического действия и политического вмешательства в современную нам действительность, которая нас окружает и которая встроена в нас самих.

Возьмем очень простой пример: Вы говорили мне, что «Историю безумия» люди прочли, словно монографию на какую-то тему. Это, конечно же, так, но ведь было не только это, и что же случилось? Весьма любопытно (и с этим я не силах ничего поделать), что тот факт, что кто-то пишет историю психиатрического учреждения, что кто-то показывает, к какому механизму власти оно было подключено, буквально ранил совесть психиатров, разбередил сознание людей по поводу того, что творится в психиатрических лечебницах, так что книга эта, которая является лишь историей психиатрического учреждения, не важно, верной или не верной, правдоподобной или нет, рассматривается, по существу, как книга антипсихиатрическая, и меня даже теперь, в настоящее время, то есть спустя шестнадцать лет после опубликования этой книги, осыпают упреками как одного из злостных провокаторов, которые, не ведая чувства опасности и страха, которым они подвергаются и подвергают других, превозносили безумие и антипсихиатрию.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Kenryoku to chi («Власть и знание», беседа с Ш. Хашуми, записанный в Париже 13 октября 1977 года) // Уми. 1977, декабрь. С. 240—256.
2. *Mauzi R.* L'Idée du bonheur dans la litterature et la pencée française au XVIII siècle. Paris: Armand Colin, 1960.
3. *Buffon G. L. Leclerc de.* Histoire naturelle générale et particulière, avec la discription du cabinet du Roi (en collaboration avec Daubenton, Guéneau de Montbéliard, l'abbé Bexon, Lacépède). Paris: Imprimerie royale, 1749—1803. 44 vol.
4. *Cuvier G.* Leçon d'anatomie comparée. Paris: Crochard, an VIII. 2 vol.
5. *La Fayette M.-M. Pioche de La Vergne de.* La Princesse de Clève. Paris: Barbin, 1678.

ВЛАСТЬ И СТРАТЕГИИ[1]

— *Не имеет ли место какой-то кульбит, превращающий критику заточения в волшебное слово всяческих неолиберализмов или неопопулизмов?*

— Я на самом деле боюсь определенного способа сопоставления ГУЛАГа и заточения. Например, когда говорят: у всех нас свой ГУЛАГ, ведь он тут у наших дверей, в наших городах, в наших больницах, в наших тюрьмах и, конечно же, тут, в наших головах, я опасаюсь, как бы под предлогом «систематических разоблачений» не водворился благодушный эклектизм. И как бы тут не нашли себе прибежища различного рода происки. Ведь широким возмущением, тяжелым «вздохом Ламурета»[2] мы охватываем все политические преследования в мире и таким образом позволяем Французской коммунистической партии участвовать в митинге, на котором должен выступать Плющ[3]. Что позволяет вышеупомянутой ФКП придерживаться трех видов дискурса:

— вовне: итак, мы с вами, все вместе, несчастны, ведь проблемы в СССР те же, что и во всех странах мира, не меньше и не хуже, верно и обратное утверждение. Давайте же разделим нашу борьбу, то есть поделим ее между собой;

— партнерам по выборам: смотрите, как мы свободны, то есть и мы тоже по сравнению с СССР. Подобно вам, мы изобличаем ГУЛАГ: так дайте нам свободу действий;

— внутри коммунистической партии: посмотрите, как искусно мы уклоняемся от вопроса о советском ГУЛАГе. Теперь его растворяют в мутной воде обобщенно взятых политзаключений.

Мне кажется, что необходимо различать *ГУЛАГ как учреждение* и *вопрос о ГУЛАГе*. Подобно всем политическим технологиям, ГУЛАГу как учреждению присуща своя история, свои преобразования и переходные явления, свой способ функционирования и воздействия. И, весьма вероятно, заключение в классическую эпоху является частью его археологии.

Однако же вопрос о ГУЛАГе знаменует собой политический выбор. Ибо существуют те, кто ставит вопрос о ГУЛАГе, и те, кто его не ставит. Его постановка означает четыре вещи.

а) Это означает отказаться от вопрошания ГУЛАГа, исходя из текстов Маркса или Ленина; от поисков того, из-за какой же ошибки, из-за какого отклонения, какой недооценки, какого умозрительного или же исполнительского искажения до такой степени была нарушена верность теории.

Совсем напротив: это значит вопрошать все эти дискурсы, сколь бы устарелыми они бы ни были, исходя из реальности ГУЛАГа. Прежде чем искать в этих текстах то, что могло бы заранее осудить ГУЛАГ, стоит спросить себя о том, что же в них его допустило, что в них продолжает его оправдывать, что позволяет сегодня каждый раз принимать его нестерпимую правду. Вопрос о ГУЛАГе должен ставиться не в отношении заблуждений (теоретических «загибов»), но в отношении действительности.

б) Это означает отказываться от того, чтобы задавать вопросы исключительно по поводу причин. Если мы сразу же спрашиваем: какова «причина» ГУЛАГа (отставание России в развитии, превращение партии в бюрократию, экономические трудности, свойственные СССР), мы превращаем ГУЛАГ в своего рода заболевание, в гнойник, заразу, в злокачественную опухоль, в вырождение. Мы мыслим его не иначе как отрицательно, как помеху, которую необходимо удалить, как функциональное расстройство, которое

надо исправить. Так что ГУЛАГ — нечто вроде болезни беременности в стране, которая в муках рождает социализм.

Вопрос о ГУЛАГе должен ставиться в позитивных терминах. И проблема причин не может быть отделена от проблемы функционирования: для чего он, какую жизнедеятельность обеспечивает, в какие стратегии он включается?

ГУЛАГ следует анализировать как экономико-политический оператор в социалистическом государстве. И никаких историзирующих загибов. ГУЛАГ — это не атавизм и не какое-то следствие. Он — настоящее во всей его полноте.

в) Это означает отказаться приписывать себе для того, чтобы критиковать ГУЛАГ, какое-то правило процеживания, некий закон, который якобы внутренне присущ нашим собственным рассуждениям или сновидениям. Под этим я имею в виду следующее: отвергнуть политику кавычек, не выкручиваться, помечая советский социализм бесчестящими и ироническими кавычками, которые прикрывают хороший и истинный социализм (без кавычек), ведь лишь один он обеспечит легитимную точку зрения, чтобы проводить политически приемлемую критику ГУЛАГа. На самом же деле единственный социализм, заслуживающий осмеивающих кавычек, это тот социализм, что сопряжен в наших умах с грезами об идеальности. Но ведь, наоборот, нужно, чтобы мы открыли глаза на то, что позволяет сопротивляться ГУЛАГу там, на местах, открыли глаза на все, в силу чего он становится непереносимым, и на все, что может придавать его противникам мужество восставать и умирать за возможность сказать какое-то слово или стихотворение. Нужно знать, что заставляет Михаила Штерна сказать: «Я не сдамся», а также знать, каким образом те «почти безграмотные» мужчины и женщины, которые были собраны (под какими угрозами?) для того, чтобы его обвинить, нашли в себе силы оправдать его публично. Их-то и надо слушать, а не наш вековой пошлый любовный роман с «социализмом». На что они опираются,

что придает им силы, что движет их сопротивлением, что заставляет их выступать против? И тем более не следует их спрашивать, являются ли они по-прежнему и несмотря ни на что «коммунистами», как если бы тут заключается условие для того, чтобы «наш брат» согласился их слушать[4]. Оружие против ГУЛАГа не у нас в головах, но у них в телах, в их силе, в том, что они делают, говорят и думают.

г) Это значит отказаться от универсалистского растворения всех возможных видов заключения в «разоблачении». Вопрос о ГУЛАГе не тот, который следует ставить единообразно перед всяким обществом, каким бы то ни было. Перед любым социалистическим обществом он должен ставиться по-особому в той мере, что ни одному из них, начиная с 1917 года, на самом деле не удалось действовать без более и менее развитой системы ГУЛАГа.

Короче говоря, мне представляется, что необходимо настаивать на исключительной особенности вопроса о ГУЛАГе против любой его теоретической недооценки (что превращает его в ошибку, которую можно вычитать в текстах), против всякого историзирующего низведения (что превращает его в следствие стечения обстоятельств, которое можно выделить, исходя из его причин), против всякого его утопического размывания (которое наряду с псевдо-«социализмом» противопоставляло бы его «самому» социализму) и против всякого его универсализирующего растворения внутри общего образа заключения. Все эти ухищрения играют одну и ту же роль — впрочем, не чересчур ли всех их много, чтобы обеспечить выполнение столь трудного дела: продолжать невзирая на ГУЛАГ распространять среди нас левацкий дискурс, организующие принципы которого оставались бы теми же самыми? Мне кажется, что анализу Глюксмана удается избегать всех этих «загибов», которыми мы подчас столь охотно занимаемся[5].

Учитывая вышесказанное об исключительности вопроса о ГУЛАГе, мы все-таки задаем еще два вопроса:

— каким образом и при анализе, и на практике можно конкретно увязать критику технологий нормализации, которые исторически происходят из классического заточения, с борьбой против советского ГУЛАГа как возрастающей исторической угрозы? В чем состоят первоочередные задачи? Какие постоянные связи можно установить между этими двумя направлениями?

— другой вопрос, связанный с предыдущим (и ответ на этот последний отчасти обусловливает ответ на первый вопрос), касается существования «черни», простонародья, непременной и никогда не упоминаемой мишени аппаратов власти. Мне представляется, что в данное время на первый вопрос невозможно дать категорический и не обобщенный ответ. Надо попытаться выработать на него ответ сквозь стечения тех политических обстоятельств, через которые нам приходится теперь проходить. Зато на второй вопрос, мне кажется, можно было бы, по крайней мере, представить хотя бы некий набросок ответа. Наверное, не стоит воспринимать «чернь» как непременную подоснову истории, как конечную цель всякого порабощения или как никогда полностью не угасающий очаг всяческих возмущений. Ведь, судя по всему, нет такой социологической категории, как «чернь». Однако же всегда в общественном теле, в классах, в группах, в самих индивидах есть нечто такое, что некоторым образом ускользает от отношений власти, что-то вовсе не являющееся более или менее податливым или непослушным первичным материалом, а представляющее собой центробежное движение, противоположную силу, просвет.

Чернь *как таковая*, судя по всему, не существует, однако существует *что-то от* черни. Потому что чернь есть в телах и в душах, есть чернь в индивидах, в пролетариате, что-то от нее есть и в буржуазии, однако же в расширительном смысле имеются самые разные ее формы, энергии, несводимости. Эта часть черни — в меньшей степени внеш-

нее по сравнению с отношениями власти, нежели их предел, их изнанка, их рикошет; это то, что на всякое наступление власти откликается движением, направленным на то, чтобы от нее освободиться, а следовательно, это то, что мотивирует совершенно новое развитие сетей власти. Ослабление черни может осуществляться тремя способами: либо через действительное подчинение, либо посредством ее использования в качестве черни (см. пример об использовании преступности в XIX столетии), либо же еще и тем, что она сама прикрепляется к какой-то одной стратегии сопротивления. А, стало быть, с этой точки зрения, чтобы проводить исследование порядков власти, совершенно необходимо брать ту чернь, которая по отношению к власти является ее изнанкой и пределом; лишь исходя из этого, может пониматься и ее функционирование, и ее развитие. И я совсем не думаю, что это каким-то образом может смешиваться с неопопулизмом, который представлял бы чернь в качестве сущности, или неолиберализмом, который воспевал бы ее основные права.

— Вопрос об осуществлении власти охотно осмысляется сегодня с точки зрения любви (к господину) или же с точки зрения желания (масс по отношению к фашизму). Можно ли проделать генеалогию подобной субъективации? И можно ли обозначить те образы согласия, те «причины повиноваться», в которые она облекает действия власти?

Ведь согласно одним — неустранимость господина, а согласно другим — самое решительное ниспровержение устанавливаются именно вокруг пола. И в таком случае власть представляется как запрещение, закон — как форма, а пол — как материал для запрещения. Связано ли такое расположение (которое признает законным два этих противоречащих друг другу рассуждения) со «случайностью» фрейдовского открытия или же отсылает к

некому особому назначению сексуальности в экономии власти?

— Мне кажется невозможным, что мы одним и тем же образом могли бы подойти к этим двум представлениям: любви к господину и желанию массами фашизма. Разумеется, в обоих случаях мы обнаруживаем определенную «субъективацию» отношений власти, однако же и там и здесь она вовсе не порождается одинаковым образом.

Что беспокоит в утверждении о желании массами фашизма, так это то, что подобное уверение прикрывает собою отсутствие четкого исторического анализа. Я вижу тут преимущественно следствие какого-то общего умысла, связанного с отказом разбираться в том, чем действительно был фашизм (отказ, который выражается либо через обобщение: «фашизм повсюду, в особенности же — у нас в головах», либо посредством марксистской схематизации). Отказ от исследования фашизма выступает как одно из самых значительных политических обстоятельств этого последнего тридцатилетия. Что и позволяет делать из него некое плавающее означающее, назначением которого, по существу, оказывается изобличение: подозрение, что приемы всякой власти являются фашистскими, распространяется аналогично тому, как предполагается, что массы являются фашистскими в своих стремлениях. Под утверждением о желании массами фашизма таится какая-то историческая проблема, средств для разрешения которой мы пока еще не нашли.

Представление же о «любви к господину»[6] ставит, я полагаю, совершенно иные вопросы. Суть его заключается в том, чтобы не ставить вопрос о власти или же, скорее, ставить его так, чтобы его невозможно было исследовать. И все это через несостоятельность понятия господина, которого беспрестанно преследуют лишь разнообразные фантазии о хозяине и его рабе, о наставнике и его ученике, о мастере и

его рабочем, об адвокате, который провозглашает закон и изрекает истину, о распорядителе, который обличает и возбраняет[7].

Дело в том, что с подобным низведением инстанции власти к образу господина связана и совсем иная недооценка, а именно сведение различных властных процедур к запрещающему закону. У подобного сведения к закону три главные роли:

— оно позволяет подчеркивать и использовать схему власти, однородную по отношению к уровню, на котором мы находимся, в какой бы то ни было сфере: семьи или государства, отношений воспитания или производства;

— оно допускает осмысление власти лишь в негативных терминах: отказа, размежевания, преграды, цензуры. Дескать, власть — это то, что говорит «нет». И подобным образом понятое столкновение с властью представляется исключительно лишь как нарушение закона;

— оно позволяет осмысливать основополагающее воздействие власти как речевой акт: как провозглашение закона, как запрещающий дискурс. И проявление власти облекается в форму явственного высказывания: «ты не должен».

Подобное понимание дает известное количество эпистемологических преимуществ. И все это благодаря возможности связать его с этнологией, обращенной к анализу основных брачных запретов, или же с психоанализом, зациклившемся на механизмах вытеснения. Таким образом, одна и та же «формула» власти (запрещение) прилагается ко всем видам обществ и ко всем уровням подчинения. Однако же, превращая власть в некую инстанцию, состоящую в безусловном «нет», мы приходим к двоякой «субъективации», ибо с той стороны, где власть осуществляется, она понимается как своего рода великий абсолютный субъект (действительный, воображаемый или же исключительно правовой — неважно), который выражает запрещение, будь он самовластием отца, монарха или же общей воли.

А на стороне, где власть претерпевается, ее не в меньшей степени стремятся «субъективировать», определяя точку, где совершается принятие запрета, точку, где говорят «да» или «нет» власти; так что, например, для того, чтобы осознать осуществление верховной власти, предполагают либо отказ от естественных прав, либо общественный договор, либо же любовь к господину. Мне кажется, что от постройки, воздвигнутой классическими правоведами, и вплоть до современных концепций вопрос всегда ставился в одном и том же смысле — в смысле власти по своей сущности негативной, которая предполагает, с одной стороны, владыку, чья роль — запрещать, и другого, подданного, которому положено известным образом отвечать на этот запрет согласием. Так что современный анализ власти в терминах либидо всегда артикулируется с помощью этого ветхого юридического представления.

Почему же на протяжении столетий предпочтение отдается подобному анализу? Отчего же столь последовательно власть истолковывается во всецело негативном смысле запрещающего закона? Отчего власть сразу же начинает осмысляться в качестве правовой системы? Наверняка нам скажут, что в западных обществах право всегда служило личиной власти. Однако, по-моему, такое объяснение совершенно недостаточно. Право явилось эффективным орудием установления монархических видов власти в Европе, и политическая мысль в течение столетий была подчинена вопросу о самовластии и о его правах. С другой же стороны, и в особенности в XVII столетии, право служило оружием в борьбе против самой этой монархической власти, которая прежде воспользовалась им для того, чтобы утвердиться. И наконец, оно было основным способом репрезентации власти (и под репрезентацией надо понимать не ширму или иллюзию, а действительный тип поведения).

Право не является ни истиной, ни оправданием власти. Это ее орудие, сразу и сложное и частичное. Форма закона

и выражаемые им запретительные последствия должны помещаться среди множества других, не правовых, механизмов. Так что уголовную систему не следует анализировать просто-напросто как устройство по запрету и подавлению одного класса другим, а также как некое оправдание, за которым укрываются беззаконные насильственные действия господствующего класса; ибо оно дает возможность для политического и хозяйственного управления посредством различения между законностью и беззакониями. Точно так же и с сексуальностью: несомненно, запрещение отнюдь не представляет собой основную форму, в которой ее использует власть.

— Анализ техник власти противопоставляет себя дискурсу о любви к господину или о желании фашизма. Однако разве он также не оставляет им свободного места, абсолютизируя власть, предполагая ее как всегда уже существующую, постоянную в своем бытии перед лицом столь же упорно продолжающейся партизанской войны масс и упуская вопрос, кому и чему она служит? Не имеется ли позади всего этого двойственной связи политической анатомии с марксизмом, ибо борьба классов, будучи отброшенной как основание осуществления функционирующей власти, выступает тем не менее в качестве последней гарантии понимания муштры тел и умов (как производства рабочей силы, способной к выполнению задач, каковые ей предписывает капиталистическая эксплуатация и т. д.)?

— Верно, мне и в самом деле кажется, что власть «всегда уже здесь», что мы никогда не «снаружи», что не существует никаких «обочин», где бы могли резвиться те, кто порвал с ней. Однако это не означает, что нужно признавать образ неустранимого господства или абсолютное преимущество закона. То, что мы никогда не можем быть «за

пределами власти», не означает, что мы в любом случае ею схвачены.

Я бы даже скорее предложил (впрочем, все это только гипотезы, ожидающие исследования):

— что власть имманентна общественному телу, ибо между ячейками ее сети не существует мест изначальных свобод;

— что отношения власти впутаны в другие типы отношений (производственные, брачные, семейные, половые), где они играют одновременно определяющую и обусловленную роль;

— что они не следуют единственной модели запрета или наказания, но существуют во множестве форм;

— что их взаимное пересечение обрисовывает общие факты господства, что это господство выстраивается в более или менее слаженную и единородную стратегию и что рассеянные, разнородные и локальные процедуры власти подстраиваются, подкрепляются и преобразуются этими глобальными стратегиями, и все это наряду с многочисленными явлениями косности, неувязок, сопротивлений; а значит, нельзя позволять себе хвататься за самый первый и заметный факт господства (какую-то бинарную структуру: с одной стороны «господствующие», а с другой стороны «подвластные»), но, скорее, надо учитывать многообразное производство отношений господства, которые частично могут включаться и в совместные стратегии;

— что отношения власти на самом деле «служат», однако, вовсе не потому, что они «на службе» какой-то изначально данной экономической корысти, но потому, что они могут использоваться в различных стратегиях;

— что не существует отношений власти без сопротивлений, что последние тем более действительны и действенны, что они образуются как раз там, где осуществляются отношения власти; так что, чтобы стать действительным, сопротивлению власти не приходится проникать из иного мес-

та, оно не ловится в ее сети как раз от того, что оно сопутствует власти. Оно существует в тем большей степени, что оно там, где есть власть, и, следовательно, оно, подобно власти, множественно и включаемо в различные общие стратегии.

В таком случае борьба классов может не являться «основанием осуществления власти», но тем не менее выступать в качестве «гарантии понимания» определенных глобальных стратегий.

— *Может ли анализ партизанской войны между массами и властью не поддаться тем реформистским осмыслениям, что превращают восстание в сигнал опасности, который обязывает верхи к новым адаптациям или же в ловушку, посредством чего устанавливается новый вид господства? Можно ли мыслить отказ за пределами дилеммы: или реформизм, или же благодушие? Ваш диалог с Делезом в журнале «L'Arc»*[8] *придал теории значение какого-то ящика с инструментами на службе у новых политических субъектов, на основании опытов, подобных опыту Группы по сбору сведений о тюрьмах. Сегодня же, когда традиционные партии восстановили свое превосходство над левыми, как можно сделать из коробки с инструментами нечто иное, нежели просто оснащение для исследований прошлого?*

— Надо отличать критику реформизма как политической практики от критики какой-либо политической практики, подозреваемой, в том, что она может дать повод для реформы. И этот второй вид критики часто встречается среди групп крайне левых, а его использование служит частью механизмов микротерроризма, с помощью которых те зачастую действовали. Состоит она в том, что говорят: «Осторожно! Какова бы ни была идеальная радикальность ваших помыслов, ваша деятельность настолько локальна, а

цели настолько обособлены, что как раз в этой точке противник сможет выправить ситуацию, уступить, если нужно, ничего не уступая в общем положении, скорее, исходя из этого, он станет нащупывать точки необходимого преобразования, и вот тут-то с вас и взыщется». Итак, анафема провозглашена. Однако мне представляется, что подобная критика «через» реформизм зиждется на двух заблуждениях:

— недооценка той стратегической формы, в которую облекаются все превратности борьбы. Если мы признаем, что сразу и общим и конкретным образом борьбы выступает противоречие, то, без всякого сомнения, все, что может локализовать его, все, что позволяет входить с ним в сделку, будет иметь значение препятствия. Однако проблема как раз и заключается в том, может ли логика противоречия служить в политической борьбе основой для понимания и руководством к действию. И здесь мы касаемся важнейшего исторического вопроса: как случилось, что, начиная с XIX столетия, мы столь упорно и неизменно пытались разрешать конкретные вопросы борьбы и ее стратегии с помощью убогой логики противоречия? На это есть целый ряд причин, которые когда-нибудь надо будет попытаться проанализировать. Во всяком случае, надо постараться осмыслить борьбу, ее образы, цели, средства и превратности в логике, которая будет избавлена от иссушающих ограничений диалектики. Для того чтобы осмыслить общественную связь, «буржуазная» политическая мысль XVIII столетия придала себе *правовую форму договора*. Для того чтобы мыслить борьбу, «революционная» мысль XIX столетия приобрела *логическую форму противоречия*, и это, несомненно, не означает, что одна лучше другой. Зато в ответ крупные государства XIX столетия обрели для себя мысль стратегическую, тогда как все революционные виды борьбы осмысляли свою стратегию лишь весьма случайным образом, по стечению обстоя-

тельств, и притом всякий раз пытаясь вписать ее в пределы противоречия;

— навязчивый страх реформистского возражения со стороны противника связан еще и с иным заблуждением. А именно с той первостепенной значимостью, которой мы наделяем то, что вполне серьезно называют «теорией» самого слабого звена: локальное наступление якобы должно иметь смысл и законность, лишь если оно нацелено на ту составляющую, что, будучи выбита, даст возможность полного разрыва цепи — итак действие локальное, но которое благодаря выбору его места будет воздействовать, и причем радикально, на все в целом. Тут опять-таки надо усомниться, отчего это предложение имело такой успех в XX столетии и почему его возвели в теорию. Разумеется, оно позволяло осмыслить то, что было для марксизма непредсказуемым: революцию в России. Однако, вообще-то говоря, следует признать, что речь здесь идет о положении не диалектическом, а стратегическом и, впрочем, совершенно азбучном. Для мышления, находящегося в зависимости от диалектического образца, это положение было стратегически приемлемым минимумом, и оно пока еще остается весьма близким к диалектике, потому что оно способствует возможности для какой-либо локальной ситуации расцениваться как противоречие целого. Отсюда и та торжественность, с которой мы возносим до «теории» это «ленинское» положение, в котором содержатся ни больше ни меньше как начатки знаний младшего лейтенанта запаса. Но ведь как раз во имя этого положения мы запугиваем всякую локальную деятельность следующей дилеммой: или же вы нападаете на местном уровне и в таком случае необходимо быть уверенным, что это и есть то слабое звено, от разрыва которого будет взорвано все, или же, если все не взорвалось, значит, звено не было самым слабым, и тогда противнику остается лишь перестроить свой фронт, и вашу атаку вновь поглотит реформа.

Мне кажется, что все это запугивание реформой связано с неполнотой стратегического анализа, свойственного политической борьбе, а именно борьбе в поле политической власти. И сегодня роль теории, мне представляется, состоит как раз вот в этом: не излагать глобальную систематичность, которая все расставит вновь по своим местам, но анализировать властные механизмы в их особенности, засекать их связи, их протяженность и мало-помалу строить стратегическое знание. И если «традиционные партии вновь восстановили свое превосходство над левыми», а также и над разными способами борьбы, которые те не контролировали, то одной из причин этого (среди множества других) было то, что для того чтобы анализировать их развертывание и воздействия, мы обзавелись крайне неудовлетворительной логикой.

А теория как ящик с инструментами означает следующее:

— что надо не строить какую-то систему, а создавать оснастку: некую *логику*, свойственную отношениям власти и тем видам борьбы, которые разворачиваются вокруг них;

— что эти исследования могут совершаться лишь мало-помалу, исходя из некоего размышления (в некоторых его измерениях с необходимостью исторического) над различными ситуациями.

N. B.: Эти вопросы мне были заданы письменно. И я ответил на них точно так же, хотя и безо всякого приготовления, и на деле ничего не меняя в самом первом написании. Но не из-за веры в достоинства непринужденности, а ради того, чтобы оставить за выдвигаемыми утверждениями свойство предположения и намеренной неопределенности. И то, что я здесь сказал, является не «тем, что я думаю», но подчас тем, насчет чего меня терзают сомнения, можем ли мы это не мыслить.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Pouvoirs et stratégies (беседа с Ж. Рансьером) // Les Révoltes logiques. 1977, зима. № 4. С. 89—97.

2. Ламурет (Lamourette) Адриен (1742—1794) — французский прелат и государственный деятель, был членом конгрегации лазаристов и главным викарием в Аррасе. Был близок Мирабо и в 1791 году был избран конституционным епископом, затем депутатом законодательного собрания, где прославился так называемым *baiser lamourette* — братским поцелуем, которым он предлагал закончить все партийные распри. Это предложение, сделанное им с необычайной горячностью 7 июля 1792 года, произвело на собрание сильное впечатление, депутаты наиболее враждебных партий бросились друг другу в объятия, но на другой же день братский поцелуй был забыт. Ламурет протестовал против сентябрьских дней (1792), принимал участие в контрреволюционных событиях в Лионе (1793) и был казнен во время террора. — *Прим. перев.*

3. Леонид Плющ — советский диссидент, в 70-е годы был выслан из СССР. — *Прим. ред.*

4. Заметим, что во Франции, в отличие от других стран, мы не найдем этого регулярного издания советской контркультуры. Там-то, а не в текстах Маркса, мы и должны искать материал для размышлений.

5. *Glucksmann A.* La Cuisinière et le Mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration. Paris: Seuil, 1975. (Coll. «Combat»).

6. Намек на работы Пьера Лежандра: *Legendre P.* L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique. Paris: Seuil, 1974; Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote. Paris: Minuit, 1976.

7. Французское слово maître переводится на русский язык как: 1) господин; 2) хозяин; 3) поставщик; 4) знаток, маэстро; 5) хозяин мастерской, мастер; 6) адвокат; 7) распорядитель, смотритель. — *Прим. перев.*

8. Les intellectuelles et pouvoir (беседа с Ж. Делезом, 4 марта 1972 года) // L'Arc, 49: Gilles Deleuze. 1972, 2-e trimestre. С. 3—10. См. выше беседу М. Фуко и Ж. Делеза «Интеллектуалы и власть». — *Прим. перев.*

ДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО В КРИЗИСЕ[1]

— Каковы отношения между Вашей теорией власти и классическим пониманием власти? И что же нового содержится в Вашей теории?

— Отличается вовсе не теория власти, отличается сам ее предмет и точка зрения на неё. Ведь в общем теория власти говорит о власти на языке права и ставит вопрос о её законности, границах и происхождении. Мои же исследования обращаются к техникам и технологии власти. Они сосредоточены на изучении того, как власть властвует и заставляет себе повиноваться. Начиная с XVII и XVIII столетий подобная технология развилась необычайно, но все-таки вообще не исследовалась. А ведь современное общество породило разнообразные способы сопротивления власти, такие, как феминизм, студенческие движения, и отношения между подобными видами сопротивления и техниками власти создают интересный объект исследования.

— Предметом Вашего рассмотрения является именно французское общество. До какой же степени результаты Ваших исследований могли бы притязать на всеобщность? Приложимы ли они непосредственно, например, к обществу японскому?

— Это вопрос очень важный. Предмет исследования всегда определяется временем и пространством, как бы мы ни пытались придать ему общезначимость. Моя цель заключается в том, чтобы исследовать технику власти, которая

постоянно ищет новые средства и возможности, а предмет моих исследований — это общество, подчиняющееся уголовному законодательству. И это общество устроено по-разному во Франции, Германии и Италии. Ибо имеет место отличие систем. Однако способ организации, что делает власть столь действенной, напротив, один и тот же. Поэтому я и выбрал Францию как тип европейского общества, подчиняющегося определенной системе уголовного права. И исследовал, как внутри него развилась дисциплина, как в ходе развития индустриального общества и увеличения численности населения она изменялась. И эта дисциплина, которая в деле удержания власти показала себя столь действенной, теперь утратила солидную долю собственной эффективности. Теперь в индустриально развитых странах подобные виды дисциплины входят в состояние кризиса.

— Вы только что сказали про «кризис дисциплины». Что же произойдёт после такого кризиса? Таятся ли здесь возможности для нового общества?

— С IV—V столетий считалось, что развитие западного общества зависит от того, насколько действенно власть выполняет свои задачи. Например, как много значения придавалось тому, как отцовская или родительская власть блюла поведение детей внутри семьи. И если подобный механизм ломался, то и общество разваливалось. То, как повинуется индивид, всегда было важным делом. Но за последние годы общество изменилось, да и индивиды тоже. Ибо они становятся все более непохожими друг на друга, отличными и независимыми. Появляется все больше различных категорий людей, которые дисциплине не поддаются, и потому мы вынуждены задумываться над развитием общества без дисциплины. Правящий класс все еще пронизывает старая техника власти. Однако ясно, что в

будущем нам придется расстаться с нынешним дисциплинарным обществом.

— *Вы настаиваете на существовании микровластей, тогда как в современном мире главной темой пока еще остается государственная власть. Какое место занимает общественная власть в вашей теории власти?*

— Обыкновенно мы придаем государственной власти особую значимость. И многие полагают, что другие формы власти проистекают из нее. Однако я думаю, что даже если и рано говорить, что государственная власть проистекает из других видов власти, то, по крайней мере, она на них основана и как раз они позволяют государственной власти существовать. Как же можно заявлять, что вся совокупность властных отношений, существующих между двумя полами, между детьми и взрослыми, в семье, на работе, между больными и людьми в добром здравии, между нормальными и ненормальными проистекает из государственной власти? Если мы хотим изменить государственную власть, нужно перестроить те разнообразные отношения власти, которые действуют внутри общества. А если этого не сделать, то общество не переменится. В СССР, к примеру, правящий класс поменялся, однако прежние властные отношения остались. Так что важны как раз сами эти властные отношения, действующие независимо от индивидов, в руках которых сосредоточена государственная власть.

— *В «Надзирать и наказывать» Вы пишете, что если меняется власть, то меняется и знание. Не пессимистична ли эта позиция по отношению к знанию?*

— Я не говорил, что власть и знание жестко подчиняются друг другу. Ведь еще со времен Платона известно, что

знание не может существовать в полной независимости от власти. Но это не означает, что знание подчинено политической власти, ибо никакое качественное знание просто не может рождаться в таких условиях. Однако развитие научного знания не возможно понять, не принимая во внимание перемен, происходящих в механизмах власти. В данном случае типичным примером оказывается экономическая наука. Но и создание такой науки, как биология, зависело от таких сложных составляющих, как развитие земледелия, связи с другими странами или же господство над колониями. Невозможно осмыслить успехи научного знания, не думая о механизмах власти.

— *Я боюсь, как бы мой вопрос относительно знания и власти в качестве частного случая не прозвучал бы нескромно, ведь Вы, занимаясь радикальным и критическим исследованием власти, тем не менее приехали в Японию как эмиссар французского правительства по культуре...*[2] *В Японии это бы так легко не прошло.*

— У Франции есть страсть к экспорту собственной культуры, и она продаст на экспорт любой ядовитый состав, лишь бы это был французский продукт. Япония — относительно свободная страна, и мои работы здесь свободно переводятся, а, стало быть, ныне совершенно бесполезно запрещать мне сюда приезжать. Во всем мире культурные обмены стали достаточно частыми и весьма значимыми, так что теперь невозможно запретить выход какой-либо мысли за пределы своей страны, по крайней мере, если в ней нет режима абсолютной диктатуры. Я вовсе не думаю, что французское правительство полностью либерально, но можно сказать, что оно всего-навсего признаёт действительность такой, как она есть, и не воспрещает ей быть таковой.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. La société disciplinaire en crise // Asahi Jaanaru. 20 anné, n° 19, 12 mai 1978 (Лекция во франко-японском институте Кансай в Киото 18 апреля 1978 года).

2. Второе пребывание М. Фуко в Японии в апреле 1978 года было задумано и устроено посольством Франции. Советник по культуре Тьерри Де Босе организовал несколько бесед между М. Фуко и представителями политической и культурной жизни Японии. — *Прим. фр. изд.*

ПОЛИТИКА И ЭТИКА: ИНТЕРВЬЮ[1]

— В Америке в последнее время большое внимание приобрело сравнение вашей работы с тем, над чем работает Юрген Хабермас. Говорили даже, что Вы больше занимаетесь этикой, а он — политикой. К примеру, Хабермас с самого начала своих занятий видит в Хайдеггере политически опасного наследника Ницше. Он увязывает Хайдеггера с немецким неоконсерватизмом. Ведь для него неоконсерваторы — это охранительные наследники Ницше, тогда как Вы — его анархистский наследник. Но Вы-то интерпретируете эту философскую традицию иначе, не правда ли?

— Вы правы. Когда Хабермас был в Париже, мы долго спорили, и я, в самом деле, был поражен, когда понял, до меня дошло, насколько вопрос о Хайдеггере и о различных политических последствиях и скрытых значениях хайдеггеровской мысли является для него животрепещущим и весьма значимым. Среди того, что он мне сказал, была одна вещь, которая меня озадачила и над которой мне бы очень хотелось задуматься вновь, ибо, объяснив, почему мысль Хайдеггера представляет политическую опасность, он стал рассказывать об одном из своих учителей, который был крупным кантианцем, весьма известным в 30—40-е годы XX века, и поведал мне, насколько он был удивлен и разочарован, когда, просматривая библиотечные каталоги, натолкнулся на тексты этого прославленного кантианца, написанные до 1934 года и оказавшиеся сплошь нацистскими.

Я же буквально на днях испытал нечто подобное с Максом Поленцем, который всю свою жизнь был глашатаем

универсальных ценностей стоицизма. Я же наткнулся на его текст 1934 года, посвящённый *Führertum*[2] в стоицизме[3]. Перечитайте страницу вступления и последние замечания книги о *Führersideal*[4] и об истинном гуманизме, который воплощает *Volk*[5], воодушевляемый водительством вождя... Хайдеггер не писал ничего более опасного. Но ничто из всего этого, разумеется, не компрометирует ни стоицизм, ни кантианство.

Однако я думаю, что необходимо осознать несколько обстоятельств: «аналитическая» связь между какой-либо философской концепцией и конкретной политической установкой того, кто на неё ссылается, ничтожно мала; самые «наилучшие» теории не способствуют действенной защите от гибельных политических предпочтений; определённые значительные течения, вроде «гуманизма», могут служить невесть чему, как показывает то, с какой признательностью Поленц приветствовал Гитлера.

Однако отсюда я вовсе не делаю вывода, что коль скоро речь касается теории, то можно говорить что угодно, а, напротив, утверждаю, что необходимо иметь установку взыскательную, осторожную, «экспериментаторскую», что нужно каждый миг шаг за шагом сопоставлять то, что мы мыслим, и то, что мы говорим, с тем, что мы делаем, и с тем, что мы собой представляем. Мне нет дела до тех, кто говорит: «Вы заимствуете идеи у Ницше, а Ницше использовали нацисты: следовательно...», — но зато я всегда придавал большое значение тому, чтобы увязать настолько тесно, насколько возможно, историческое и теоретическое исследование отношений власти, институтов и форм познания с теми движениями, критиками и видами опыта, которые подвергают сомнению само их существование. И коль скоро я дорожу всей этой «практикой», так это не для того, чтобы «применять» идеи, а чтобы проверять и изменять их. Ключ к личной политической установке какого-нибудь философа надобно выспрашивать вовсе не у его

идей, как если бы ее можно было из этих идей вывести, а у его философии как жизни, у его философской жизни, у его *этоса*.

Среди французских философов, которые во время войны участвовали в сопротивлении, был Кавайес, историк математики, уделявший большое внимание развитию ее внутренних структур. А вот никто же из философов, втянутых в политику, — ни Сартр, ни Симона де Бовуар, ни Мерло-Понти, — не сделали ничего серьезного.

— Есть ли в этом то, что могло бы также относиться к вашей исторической работе? Мне кажется, что те, кто Вас читает, видят в Вас, в большей степени, чем бы Вы того желали, политического мыслителя? Или же смотреть так — значит заходить слишком далеко? Делать же из Вас анархистского наследника Ницше, по-моему, совершенно неправильно, ибо это значит помещать вашу работу в дурное окружение.

— Я бы вполне согласился с Вами, подтвердив, что на самом деле меня намного больше занимает мораль, нежели политика, или, во всяком случае, меня занимает политика как этика.

— Однако можно ли сказать подобное о вашей работе пяти- или десятилетней давности? Иначе говоря, о той поре, когда Вы больше изображали из себя философа или историка власти, нежели историка самости или субъекта? Несомненно, именно это стало причиной того, что Вас охотнее воспринимают в качестве кого-то, кто выступает за какой-то новый взгляд на политику, чем как того, кто не проповедует каких-либо взглядов. Вот причина, по которой марксисты, последователи Хабермаса и прочие усмотрели в Вас деятеля, с которым необходимо вести войну.

— Меня поражало как раз то, что с самого начала марксисты считали меня врагом, правые делали то же самое, да и центристы занимали по отношению ко мне такую же позицию. Я думаю, что если бы моя работа была бы по сути своей политической, то мне бы удалось найти где-нибудь своё место.

— *Где же?*

— Не знаю... Если бы это был бы политик, нужно, чтобы он хотя бы обрел свое место в политическом поле. Мне же, на самом деле, прежде всего хотелось поставить перед политикой те вопросы и выявить в политическом поле, как и в историческом и философском вопрошании, те задачи, которые не имели там прав гражданства. Вопросы, которые я пытаюсь поставить, не обусловлены предзаданной политической концепцией и не связаны с реализацией определенных политических проектов.

По-видимому, как раз это люди имеют в виду, когда укоряют меня за то, что я не разработал общей теории. Но я-то именно полагаю, что те виды тотализации в целом, каковые предоставляет политика, на самом деле всегда очень ограничены. Я ведь пытаюсь, наоборот, помимо всякой *тотализации*, одновременно *отвлеченной* и *ограничивающей*, *обнаруживать* задачи по возможности *конкретные* и *всеохватные*, задачи, которые подступают к политике с тыла, пронизывая всё общество по диагонали, и все являются сразу и конституирующими для нашей истории и конституированными ею — таков вопрос об отношении разума и безумия, таковы же вопросы о болезни, о преступлении, о сексуальности. И надо было постараться их поставить как злободневные и исторические задачи, как вопросы моральные, эпистемологические и политические.

— И всё это трудно расположить внутри борьбы, которая уже разразилась, так как границы установлены другими...

— Трудно сводить подобные многомерные вопросы, существующие в нескольких плоскостях, на личное политическое пространство. Были марксисты, заявлявшие, что я представляю собой угрозу западной демократии (так написали), а один социалист утверждал, что самым близким мне мыслителем является Адольф Гитлер и его «Mein Kampf». Либералы считали меня технократом и агентом голлистского правительства; правые же, голлисты и их союзники, видели во мне опасного анархиста-левака, а один американский профессор недоуменно вопрошал, почему в американские университеты пригласили такого скрытого марксиста, как я, который к тому же явно является агентом КГБ и т. д. Но это не имеет ни малейшего значения; все мы подвергаемся подобного рода нападкам. Может быть, приходилось сталкиваться с ними и Вам. Поэтому вовсе не стоит делать из моего положения какой-то из ряда вон выходящий случай, однако, если угодно, я думаю, что для того, чтобы задавать подобного рода этико-эпистемологико-политический вопрос не ищут себе места на шахматной доске.

— Прилагать к Вам ярлык этического мыслителя представляется мне весьма занимательным делом, однако необходимо уточнить, что Вы не являетесь чистым созерцателем. Ведь уже многие годы Вы проводите свою деятельность в совершенно определённых областях французского общества, и что примечательно, а также, быть может, представляет собой важный вызов политическим партиям, — так это способ, каким Вы её проводите, связывая исследование с теми видами деятельности, что сами по себе идеологическими и не назовешь, и которые из-за этого трудно охарактеризовать... К тому же Вы помо-

гаете другим людям вести их борьбу в конкретных областях, и тут, безусловно, присутствует определенная этика, если можно так выразится, взаимодействия теории и практики, этика, которая состоит в том, чтобы увязывать их друг с другом. Мысль и действие увязываются этически, но такой способ сочленения приносит плоды, которые все равно приходится называть политическими.

— Да, и все-таки я думаю, что этика и есть практика и *этос*, то есть способ существования. Возьмем пример, который затрагивает всех нас, Польшу[6]. Если ли мы поставим вопрос о Польше в чисто политических терминах, то, очевидно, быстро придём к выводу, что ничего невозможно сделать. Мы не можем отправить десант парашютистов и послать танки для того, чтобы освободить Варшаву. Я полагаю, что политически надо отдавать себе в этом отчёт, но я полагаю также, что мы вполне согласны с тем, что по этическим соображениям вопрос о Польше необходимо поставить в виде неприятия того, что там происходит, и неприятия бездействия наших правительств, и я считаю, что в этом как раз и заключается этическое, а также политическое отношение и состоит оно в том, чтобы не только говорить: «я протестую», но по возможности превращать подобное отношение в политически обусловленный факт, с которым будут вынуждены считаться и те, кто правит здесь, и те, кто правит там.

— *Существует определенный способ рассмотрения политики (в Соединённых Штатах его связывают с Ханной Арендт, а теперь ещё и с Юргеном Хабермасом), в рамках которого, прежде чем обращать внимание на власть, как на отношения господства, усматривают возможность власти в каком-то согласованном действии, в общем деле. Подобное представление, что власть может быть результатом согласия, какой-то сферой интерсубъ-*

ективности, общим делом, является тем самым представлением, которое вроде бы и стремится поколебать вся Ваша работа. Однако в Ваших трудах едва ли удастся обнаружить какое-то новое видение политики. Быть может, в этом смысле Вы воспринимаетесь как мыслитель антиполитический.

— Я приведу очень простые примеры которые, по-моему, не отклоняются от избранной Вами темы: если мы возьмём систему уголовного наказания, вопросы, которые возникают в связи с ней в настоящее время, то хорошо известно, что во многих демократических странах пытаются заставить работать уголовное правосудие в ином виде, в форме того, что в Соединённых Штатах называют *informal justice*[7], а во Франции — социетальной формой. Это значит, что некоторые группы и некоторые лидеры этих групп наделяются определёнными полномочиями, которые подчиняются иным правилам и управляются иными способами, но которые при этом также оказывают властные воздействия, причем последние не получают неизбежную законную силу лишь из-за того обстоятельства, что они предстают как не-государственные, что они не проходят через государственную сеть полномочий. Возвращаясь к Вашему вопросу, скажу, что представление о политике, продиктованной согласием, может, в самом деле, в тот или иной момент служить либо регулятивным принципом, либо главным образом принципом критики других политических форм, однако я не верю, что это упраздняет отношения власти.

— *Могу ли я на этот счет задать Вам один вопрос, отправляясь от Ханны Арендт? Арендт сохраняла употребление слова «власть» за одной из двух её крайностей, но давайте использовать его в более широком смысле, скажем, что она с трудом различала две возможные направ-*

ленности власти. Ведь между людьми существуют отношения, которые позволяют им делать то, чего они не смогли бы сделать иначе, ведь люди связаны отношениями власти в том смысле, что совместно они обладают способностью, каковой они бы не располагали поодиночке; и это предполагает, помимо прочего, общность взглядов, которая может также примешивать отношения повиновения, оттого что одним из необходимых условий этой общей деятельности может быть наличие лидеров или вождей, однако, согласно Ханне Арендт, это не в состоянии создать отношений господства. Кроме того, существует другая сторона власти, сторона, которая в некотором роде подразумевается этими самыми отношениями, сторона, недвусмысленно пускающая в ход отношения господства определённых индивидов над остальными. Признаёте ли Вы эти две стороны власти? Или же власть определяется для Вас прежде всего в терминах второй ее стороны?

— Вы совершенно правы в том, что ставите вопрос об отношениях господства, потому что и в самом деле мне кажется, что во многих исследованиях, проведенных Ханной Арендт или, во всяком случае, сделанных в ее духе, отношения господства с постоянно отделяются от отношений власти. Однако я спрашиваю себя: не производится ли подобное отделение только на словах? Ведь на самом деле вполне можно догадаться, что некоторые отношения власти действуют так, что повсеместно создают эффект господства, однако ткань, сотканная властными отношениями, почти не допускает однозначного разделения. Помоему, как только начинаешь касаться этой общей темы, необходимо быть одновременно чрезвычайно осторожным и действовать в строго эмпирическом духе. Ведь ничто не доказывает, что в педагогических отношениях (я хочу сказать, в отношении преподавания, в переходе от того,

кто знает больше, к тому, кто знает меньше) именно самоуправление приносит наилучшие плоды; ничто не свидетельствует о том, что это, наоборот, не препятствует многому. Так что я бы, в общем-то, сказал «да», с той, правда, оговоркой, что необходимо вникнуть во все подробности.

— Если мы полагаем, что модель консенсуса является, быть может, лишь вымышленной возможностью, тем не менее люди могут действовать, сообразуясь с подобным вымыслом таким образом, что полученные результаты оказываются более существенными, чем действие, которое бы вытекало из, по моему мнению, более уничижительного представления о политике как господстве и подавлении. Так что если эмпирически Вы и правы и если прагматически утопия никогда не может осуществиться, то в известном смысле было бы лучшим, более здравым, более освобождающим (увязывайте с этим какие Вам угодно положительные ценности), если бы согласие оставалось бы для нас целью, к которой надо стремиться, а не целью, которую мы отвергаем и о которой говорим, что она для нас недостижима.

— Да, это как раз то, что я считаю, скажем, критическим принципом...

— Регулятивным принципом?

— Я бы, возможно, не стал бы говорить о регулятивном принципе, поскольку в этом случае мы зашли бы слишком далеко. Дело в том, что как только Вы начинаете говорить о регулятивном принципе, Вы признаёте, что именно в зависимости от него должен устраиваться факт в пределах, которые могут определяться опытом или обстановкой. Я бы скорее сказал, что, быть может, это просто критическая

мысль, которая постоянно должна быть при нас: необходимо поставить вопрос о той мере несогласия, которая имеет место в том или ином властном отношении, и носит ли она обязательный характер, а уже затем в зависимости от ответов на эти вопросы можно вопрошать о всяком отношении власти. В крайнем случае, я бы сказал: не стоит, наверное, ратовать за согласие, но необходимо быть против его отсутствия.

— *Вопрос о подчинении отличается от вопроса об упорядочивании. В настоящее время мы очень часто оказываемся свидетелями того, как во имя согласия, освобождения, самовыражения личности и прочего задействуются совершенно иные, отличные поля власти, которые не являются господством в строгом смысле, однако все-таки оказываются также не слишком привлекательными. На мой взгляд, прорыв, совершенный в исследованиях власти, заключался в том, что в них было показано, что определенные концепции подчинения, которые не являлись приведением к порядку в строгом смысле этого слова, тем не менее могли оказываться весьма опасными.*

— Власть дисциплинарного типа в том виде, как она осуществляется (или, по крайней мере, осуществлялась) в определённом количестве институтов, в сущности, немногих, которые Гоффман называл всеобъемлющими институтами, является, безусловно, локализованной; это решение, придуманное в какой-то определенный момент, которое повлекло за собой определенные последствия, ощущалось либо как целиком и полностью, либо как только частично невыносимое, однако ясно, что совсем не это адекватным образом представляет все отношения власти и возможности властных отношений. Власть — это не дисциплина, дисциплина — это возможная методика власти.

— Но не существует ли отношений дисциплины, которые не являлись бы непременно отношениями господства?

— Конечно же, существуют дисциплины, установленные по взаимному согласию. Я пытался показать пределы того, чем я хотел заниматься, то есть исследования конкретного облика истории, конкретной технологии управления индивидами. А, следовательно, подобные исследования, по-моему, ни в коем случае не следует считать какой-то общей аналитикой любого возможного отношения власти.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. Politics and Ethics: An Interview («Политика и этика: интервью», беседа с М. Джэем, Л. Лёвенталем, П. Рабиновым, Р. Рорти и Ч. Тэйлором, университет Беркли, апрель 1983 года), ответы переведены на английский в: *Rabinow P. (ed.)*. The Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984. P. 373—380.
2. Понятию вождя (*нем.*). — *Прим. перев.*
3. *Polenz M*. Antikes Führertum. Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios. Leipzig: Teubner, 1934.
4. Идеале вождя (нем.). — *Прим. перев.*
5. Народ (*нем.*). — *Прим. перев.*
6. Напомним, что беседа с Фуко происходила после того, как в декабре 1981 года в Польше было введено военное положение и запрещена деятельность профсоюзного объединения «Солидарность» — главного политического оппонента тогдашних коммунистических властей Польской Народной Республики, а многие его лидеры были либо интернированы и находились под стражей, либо скрывались в подполье. — *Прим. ред.*
7. Неформальным правосудием (*англ.*). — *Прим. перев.*

ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ?[1]

В наши дни, когда какая-нибудь газета задает своим читателям какой-либо вопрос, то делается это для того, чтобы узнать их мнение относительно какого-нибудь предмета, по которому у каждого своя точка зрения уже имеется; узнать что-либо значительное и новое при этом практически нельзя. Однако в восемнадцатом веке читателям предпочитали задавать как раз те вопросы, на которые еще не было ответа. Не знаю, было ли это более полезно, но зато было более занимательно.

Как-то раз, следуя подобной установке, немецкое периодическое издание «Berlinische Monatschrift» опубликовало в декабре 1784 года ответ на вопрос: «Was ist Aufklärung?»[2] И ответ этот был ответом Канта.

Текст, может быть, малозначительный. Однако мне кажется, что заодно с ним в историю мысли незаметно входит вопрос, на который философия нового времени не была способна ответить, но от которого ей так никогда и не удалось избавиться. И теперь, вот уж как два столетия, она его повторяет в различных формах. Ведь от Гегеля до Хоркхаймера или Хабермаса, включая Ницше или Макса Вебера, почти не встречается философии, которая прямо или косвенно не сталкивалась бы с этим вопросом: что за событие мы называем Просвещением (*Aufklärung*), по крайней мере, в какой-то части предопределившее то, что мы сегодня думаем и делаем? Представим себе, что газета «Berlinische Monatschrift» существовала бы еще в наши дни и что перед своими читателями она поставила бы вопрос: «Что такое современная философия?», и, может статься, мы смогли бы ответить на него: современная философия — это та философия, которая пытается ответить на вопрос, оп-

рометчиво подброшенный ей еще два столетия тому назад: «Что такое Просвещение?»

Так давайте же обратим наше внимание на это сочинение Канта. Он заслуживает того по многим причинам.

1. На тот же самый вопрос, в той же самой газете двумя месяцами ранее отвечал и Моисей Мендельсон. Однако в то время, когда Кант писал свой ответ на вопрос, он не знал об этом тексте. Безусловно, вовсе не к этой поре относится встреча немецкого философского движения с новыми фазами еврейской культуры. Ведь почти за тридцать лет до этого Мендельсон вместе с Лессингом уже стояли на этом перепутье. Однако тогда речь шла о том, чтобы дать еврейской культуре права гражданства в немецкой мысли (что Лессинг попытался сделать в своей работе «Евреи»[3] или даже выявить вопросы общие и для еврейской мысли, и для немецкой философии — что проделал Мендельсон в своих «Разговорах о бессмертии души»[4]. В этих двух сочинениях, появившихся в «Berlinische Monatschrift», немецкое *Aufklärung* и еврейская *Haskala* как движения мысли признавали, что принадлежат одной и той же истории, стремясь определить, какое общее движение они образуют. Это, быть может, было неким жестом согласия на принятие общей судьбы, и теперь известно, к какой драме это должно было привести.

2. Однако этого мало. И само по себе, и в рамках христианской традиции это сочинение ставит новую проблему.

Разумеется, не впервые философская мысль пытается размышлять над своим собственным настоящим. Однако можно сказать, что до той поры подобное размышление выражалось в трех главных формах:

— можно представлять настоящее как принадлежащее какой-то определенной мировой эпохе, выделяющейся из

других эпох благодаря некоторым характерным чертам и отделенной от них каким-либо драматическим событием. Так, в «Политике» Платона собеседники признают, что они принадлежат к одной из тех эпох мира, когда он вращается обратным ходом со всеми отрицательными последствиями, которые это может иметь;

— можно также вопрошать настоящее, чтобы пытаться распознавать в нем знаки-провозвестники какого-то грядущего события. И тут мы имеем начало исторической герменевтики особого рода, примером которой мог бы служить Августин;

— и равным образом можно анализировать настоящее как точку перехода к заре какого-то нового мира. Именно это описывает Вико в последней главе «Начал философии истории»[5] и «сегодня» «самая совершенная цивилизация развивается среди народов, большей частью подчиненных нескольким великим монархам», «Европа блистает несравненной цивилизованностью», изобилуя «всеми благами, кои составляют благоденствие жизни людей».

Однако же Кант ставит этот вопрос совершенно по-другому: ни о какой мировой эпохе, к которой мы принадлежим, ни о каком-либо событии, знамения которого мы предугадываем, ни о какой заре конечного свершения и речи нет. Кант определяет Просвещение почти целиком отрицательным образом как некий «выход», как «исход». Бывает, что в других своих сочинениях об истории Кант задает вопросы об истоке или определяет внутреннюю целенаправленность исторического процесса. Однако в сочинении о Просвещении вопрос касается лишь происходящего. Кант не стремится понять настоящее, исходя из какой-то грядущей полноты или какого-то будущего завершения. Он ставит вопрос: какое различие вводит сегодня по отношению ко вчера?

3. Я не стану вникать в подробности сочинения, которое, несмотря на свою краткость, не всегда представляется до-

статочно ясным. Мне хотелось бы только остановиться на его трех или четырех чертах, представляющиеся мне важными для понимания того, каким же образом Кант ставил философский вопрос о настоящем.

С самого начала Кант указывает, что «выход», определяющий Просвещение, есть некое последовательное движение, вырывающее нас из состояния «несовершеннолетия». И под «несовершеннолетием» он подразумевает определенное состояние нашей воли, которое заставляет нас принимать авторитет кого-то другого, чтобы руководить нами там, где пристало пользоваться разумом. Кант дает три примера: мы находимся в состоянии несовершеннолетия, когда вместо разума мы руководствуемся книгой, когда духовный наставник замещает совесть, а врач за нас принимает решения о нашем образе жизни (заметим, что тут легко узнается перечень трех критик, хотя явно в тексте об этом и не говорится). Как бы то ни было, Просвещение определяется как усовершенствование предсуществующего отношения между волей, авторитетом и употреблением разума.

Нужно отметить, что подобный выход представляется Кантом довольно двусмысленным образом. Ибо он его определяет, как некое движение, которое сейчас развертывается, однако он также представляет его и как задачу, и как обязанность. С первого параграфа он дает понять, что человек сам ответствен за состояние своего несовершеннолетия. А в таком случае необходимо понять, что и выйти из него он может лишь через изменение, которое он сам совершит над собой. Знаменательно, что Кант говорит, что у подобного Просвещения есть свой «девиз» (*Wahlspruch*), ведь девиз — это и тот отличительный знак, по которому мы даем себя знать, и еще наказ, который мы даем сами себе и который предлагаем другим. Так в чем же состоит этот наказ? *Aude saper* — «имей отвагу, смелость знать». И в таком случае следует считать, что Просвещение есть од-

новременно и некое поступательное движение, в котором люди участвуют совместно, и отважный поступок, надлежащий совершить лично. Люди выступают здесь и как стихия, и как действующие лица одного и того же процесса. Так что в той мере, в какой они в нем участвуют, они могут выступать в нем в качестве действующих лиц, а сам процесс осуществляется в той мере, в какой люди решают быть его добровольными участниками.

И здесь в сочинении Канта появляется третья трудность. Кроется она в употреблении слова *Menschheit*[6]. Нам известна его значимость для кантовского понимания истории. Однако следует ли понимать, что в последовательное движение Просвещения включается именно вся совокупность человеческого вида? Но в таком случае нужно представить себе, что Просвещение есть какое-то историческое изменение, касающееся политического и общественного существования всех людей на Земле. Или все же надо полагать, что речь идет о неком изменении, затрагивающем человечность человека? Но тогда все дело в том, чтобы узнать, что же представляет собою это изменение. И тут ответ Канта не лишен определенной двусмысленности. Во всяком случае, за кажущейся его простотой скрывается достаточная сложность.

Кант определяет два важнейших условия для выхода человека из своего несовершеннолетия. И оба эти условия являются одновременно духовными и институциональными, этическими и политическими.

Первое из них состоит в требовании различать то, что предполагается послушанием, и то, что относится к употреблению разума. Чтобы кратко охарактеризовать пример состояния несовершеннолетия, Кант приводит расхожее выражение: «Не умничайте, а повинуйтесь». Таков, по Канту, образец, согласно которому обыкновенно осуществляются воинская дисциплина, политическая власть и религиозный авторитет. Однако человечество станет совер-

шеннолетним не тогда, когда оно больше не должно будет повиноваться, а когда ему скажут: «Повинуйтесь, и Вы сможете рассуждать сколько угодно». Также необходимо заметить, что здесь употребляется немецкое слово *räzonieren*, и слово это, употребляемое также и в «Критиках», оказывается соотносится не с каким угодно употреблением разума, а с таким, при котором последний не имеет иной цели, кроме себя самого: *räzonieren* — это резонерствовать ради того, чтобы резонерствовать. И Кант приводит различные примеры, которые также на первый взгляд весьма тривиальны: платить положенные тебе подати, но быть способным сколь угодно размышлять о системе налогообложения — вот что характеризует состояние совершеннолетия; или же, если ты священник, то должен обеспечивать службу в приходе сообразно правилам той церкви, к которой принадлежишь, однако можешь при этом сколько угодно размышлять о содержании догматов веры.

Можно было бы подумать, что ничто здесь вроде бы сильно не отличается от того, что, начиная с XVI века, понималось под свободой совести — права думать, что хочешь при условии положенного послушания. Тем не менее именно тут Кант вводит иное различение и делает это весьма неожиданным образом. Речь идет о различении между частным использованием разума и общественным его употреблением. Однако он тотчас добавляет, что разум должен быть свободен в своем общественном употреблении, а в частном своем использовании он должен подчиняться. И это в точности противоположно тому, что мы обычно называем свободой совести.

Однако нужно внести несколько уточнений. Каково же, согласно Канту, это частное использование разума? Какова область, в пределах которой оно осуществляется? Так вот, Кант говорит, что человек осуществляет частное применение своего разума, когда является «частью некой машины», то есть когда у него есть роль, которую ему прихо-

дится играть в обществе, и обязанности, которые нужно исполнять, например, быть солдатом, налогоплательщиком, совершать службы в каком-нибудь приходе или быть чиновником правительства. Все это делает человеческое существо каким-то особым сегментом общества, посредством чего он оказывается поставленным в определенное положение, в котором он должен применять различные правила и преследовать определенные цели. Кант вовсе не требует, чтобы мы предавались слепому и тупому повиновению, однако он настаивает, чтобы мы предоставляли своему разуму такое применение, которое вполне приспособлено к этим определенным обстоятельствам, и в таком случае сам разум должен подчиняться всем этим особенным целям. Так что тут и речи быть не может о каком-либо свободном употреблении разума.

Но зато, когда мы размышляем лишь для того, чтобы применить собственный разум, когда мы рассуждаем, поскольку мы разумные существа (а не детали какой-то машины), когда мы размышляем, как члены разумного человечества, тогда употребление разума должно быть и свободным и публичным. Следовательно, Просвещение оказывается не только движением, посредством которого обнаруживается для индивидов гарантированность их личной свободы мышления. Просвещение существует тогда, когда имеется взаимоналожение всеобщего и свободного употребления разума и публичного его употребления.

И все это подводит нас к четвертому вопросу, который необходимо поставить в связи с этим сочинением Канта. Мы вполне понимаем, что всеобщее употребление разума (вне всякой частной цели) — это дело самого субъекта как индивида, мы также понимаем, что свобода этого употребления может быть обеспечена всецело отрицательным образом лишь отсутствием какого-либо преследования, направленного против него. Но каким же образом обеспечить

общественное или публичное его применение? Мы видим, что Просвещение не должно пониматься просто как какое-то общее движение, затрагивающее все человечество, не должно оно пониматься и лишь как некое долженствование, предписываемое индивидам, — теперь оно обнаруживается как некий политический вопрос. Вопрос этот состоит в том, чтобы узнать, каким образом применение разума может принять публичный характер, каковой для него обязателен, каким образом смелость познания может проявлять себя открыто, между тем как индивиды будут повиноваться со всем тщанием, насколько это возможно. И заключая свой ответ, в едва прикрытых выражениях, Кант предлагает Фридриху II своего рода договор, который можно было бы назвать соглашением рационального деспотизма со свободным разумом: публичное и свободное употребление автономного разума будет наилучшим ручательством повиновения при том условии, что политическое начало, которому следует повиноваться, будет сообразно всеобщему разуму.

Однако отложим пока этот текст. Я вовсе не намереваюсь рассматривать его как нечто, что может представлять собою какое-то подлинное описание Просвещения, и, я думаю, никакой историк не мог бы удовлетвориться им при разборе общественных, политических и культурных преобразований, происходивших в конце XVIII столетия.

Тем не менее, несмотря на то что эта короткая статья написана как ответ на конкретный вопрос и не желая придавать ей слишком важное значение в творчестве Канта, я полагаю, что все-таки нужно подчеркнуть связь, которая существует между нею и тремя «Критиками». И в самом деле, Кант описывает Просвещение как момент истории, когда человечество начинает применять свой собственный

разум, не подчиняясь никакому авторитету, так что в эту самую пору как раз и становится необходимой *Критика*. Действительно, ее роль состоит в том, чтобы определять условия, при которых применение разума является легитимным, устанавливая, что мы можем знать, что нам нужно делать и на что нам позволено надеяться. Беззаконное использование разума вместе с заблуждением порождает догматизм и гетерономию, зато в том случае, когда в своих началах ясно определено законное применение разума, его автономия может быть обеспечена. Критика — это в некотором роде вахтенный журнал разума, вошедшего в свое совершеннолетие в эпоху Просвещения, и, наоборот, Просвещение — это эпоха Критики.

Я полагаю, что необходимо также подчеркнуть связь между этим сочинением Канта и другими его работами, посвященными истории. Последние, в большинстве своем пытаются определить внутреннюю целенаправленность времени и точку, к которой направляется история человечества. Однако анализ Просвещения, определяя последнее как переход человечества к состоянию его совершеннолетия, определяет современность по отношению к этому совокупному движению и его основным направлениям. Но в то же самое время он показывает, каким образом в этот текущий момент каждый становится в определенной мере ответственным за весь этот процесс в целом.

Мне бы хотелось высказать предположение, состоящее в том, что эта небольшая работа располагается на стыке критической рефлексии и размышления над историей. Это — размышление Канта об актуальности своего философского дела. Несомненно, это не первый случай того, что философ объясняет, почему ему следовало взяться за свой труд в то или иное время. Однако мне кажется, что здесь впервые философ, столь строго и изнутри, связывает значение своего творчества по отношению к познанию, раз-

мышление над историей и конкретный анализ того неповторимого момента времени, когда он пишет и ради которого он пишет. Новшеством этого текста мне представляется размышление о «сегодняшнем дне», как об отклонении или различии в истории и мотиве для конкретного философского дела. И если мы станем рассматривать его таким образом, то, мне кажется, его можно будет признать за некую исходную точку — эскиз того, что мы могли бы назвать установкой на современность (modernité).

Я знаю, насколько часто мы говорим о современности как о некой эпохе или, во всяком случае, как о совокупности определяющих ее характерных черт. Мы располагаем ее в календаре, где ей предшествует некая досовременность, более или менее наивная или же архаическая эпоха, а за ней следует загадочная и тревожащая «постсовременность» эпоха «постмодерна». И тогда мы задаемся вопросом, представляет ли собою современность продолжение Просвещения и его развитие или же в ней следует усматривать какой-либо разрыв или уклонение по отношению к исходным началам XVIII века.

Обращаясь к этому сочинению Канта, я задаю себе вопрос, нельзя ли представить современность скорее как некую установку, нежели как какой-то исторический период. Под установкой я понимаю некий способ относиться ко всему, что сейчас происходит, свободный выбор, который принимается некоторыми из нас, и, наконец, некий способ мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который разом отмечает нашу сопричастность текущему моменту и представляется как некое задание. Наверное, это несколько похоже на то, что греки называли словом этос (*ethos*). Следовательно, скорее чем пытаться различить «период современный» от эпох «до» или «постсовременных», я полагаю, стоило бы попытаться посмотреть, каким образом установка на современность с тех самых пор, как она образовалась, оказалась противостоящей

по отношению к этим установкам на «анти-современность».

Для того чтобы вкратце описать основные черты подобной установки на современность, я приведу один пример, который почти обязателен: речь идет о Бодлере, потому что именно в нем мы признаем одно из самых обостренных сознаний современности в XIX столетии.

1. Часто пытаются характеризовать современность через сознание дисконтинуальности времени: через прерывание традиции, чувство новизны, головокружение от происходящего. И это как раз то, что, как кажется, говорит Бодлер, когда он определяет современность как «время переходное, ускользающее, случайное»[7]. Однако быть современным для него отнюдь не означает признавать и соглашаться на это вечное движение; наоборот, это значит занять определенное положение по отношению к нему; и эта добровольно принятая установка состоит в том, чтобы ухватывать нечто вечное, но такое, которое таится не по ту сторону настоящего мгновения, не позади него, а в нем самом. Современность отличается от того обыкновения, когда мы только и делаем, что следуем бегу времени; это установка, которая позволяет схватить то, что является «героическим» в настоящей минуте. Современность — не в том, что мы чувствуем убегающее настоящее, это — воля «героизировать» настоящее.

Сошлюсь на то, что Бодлер говорит о живописи современных художников. Бодлер глумится над теми живописцами, которые, находя слишком невзрачными одежды людей XIX века, желали бы изображать лишь античные тоги. Но и современность живописи будет состоять для него не в том, чтобы вводить на полотно черные костюмы его эпохи. Современным живописцем станет тот, кто представит мрачный редингот как «непременное одеяние нашей эпохи», кто покажет в этой сегодняшней моде существенную, постоянную, неразрывную связь, которую наше время поддержи-

вает со смертью. «Черное платье и редингот обладают не только своею поэтической красой, которая является выражением всеобщего равенства, но к тому же еще и собственной поэтичностью, которая является выражением общественной души; бесконечное церемониальное шествие похоронщиков, политиков, влюбленных, обывателей. Мы все совершаем какое-либо погребение»[8]. Чтобы обозначить эту установку на современность, Бодлер иногда использует умаление, которое весьма знаменательно, ибо представляется оно в виде предписания: «У Вас нет права гнушаться настоящим».

2. Подобная героизация, разумеется, иронична. В установке на современность речь ни в коем случае не идет о том, чтобы освятить уходящее мгновение, для того чтобы попытаться его удержать или увековечить. И тем более речь не идет о том, чтобы видеть в нем мимолетную и занимательную достопримечательность, ибо это было бы тем, что Бодлер называет установкой «зеваки». Праздношатающийся зевака довольствуется тем, что глазеет на все, коллекционируя впечатления в памяти. Этому фланирующему зеваке Бодлер противопоставляет человека нынешнего времени: «Он идет, он бежит, он ищет. Наверняка подобный человек, этот одиночка, наделенный деятельным воображением, странствующий все время по великой людской пустыне, обладает целью более возвышенной, нежели просто зевака, целью более общей и другой, чем ускользающее и случайное удовольствие. Он ищет то, что нам хотелось бы назвать современностью. Для него речь идет о том, чтобы выявить в моде поэзию исторического момента». И в качестве примера современности Бодлер ссылается на рисовальщика Константина Ги. На первый взгляд это — фланирующий зевака, собиратель диковин. Но он «задерживается повсюду, где может блистать свет, звучать поэзия, буйствовать жизнь, раздаваться музыка, повсюду, где страсть может остановить свой взгляд, повсюду, где естественный че-

ловек и человек условный обнаруживают свою странную красоту, повсюду, где солнце высвечивает скоротечные утехи испорченного животного»[9].

Однако тут нельзя впадать в заблуждение. Константин Ги — не зевака. В глазах Бодлера современным художником par excellence является тот, кто в час, когда весь мир погружается в сон, принимается за работу его преображения. И это преображение — не отмена реальности, но трудное взаимодействие между истиной реальности и проявлением свободы. При этом вещи «естественные» становятся здесь «более чем естественными», вещи «прекрасные» — «более чем прекрасными», а вещи необыкновенные предстают «одаренными упоительной жизнью, как и душа творца»[10]. Для установки на современность высокая ценность настоящего не отторжима от жажды вообразить его, вообразить его не таким, как оно есть, и преобразить его, не разрушая его, а схватывая его в том, чем оно является. Бодлеровская современность — это активное осуществление, в котором крайнее внимание к реальному сталкивается с практикой свободы, которая и уважает это реальное, и нарушает его.

3. Тем не менее для Бодлера современность — не просто форма отношения к настоящему, это также определенное отношение, которое следует установить с самим собой. Добровольно принятая установка на современность связана с неизбежной аскезой. Быть современным — это не значит принимать себя таким, какой ты есть в потоке преходящих мгновений, это значит рассматривать себя как предмет сложной и длительной работы: то, что, согласно словоупотреблению той поры, Бодлер называет «дендизм». Я не буду приводить здесь те страницы, которые слишком известны, — о природе «грубой, земной, нечистой», о неминуемом бунте человека по отношению к самому себе, об «учении об элегантности», налагающем на «своих честолюбивых и смиренных приверженцев» дисциплину более деспо-

тичную, чем самые грозные из религий, наконец, об аскетизме денди, превращающего свое тело, свои поступки, свои чувства и страсти, свое существование в произведение искусства. Для Бодлера человек современный — не тот, кто пускается на открытие самого себя, своих тайн и своей скрытой истины, это — тот, кто старается изобрести самого себя. И подобная современность не освобождает человека в его собственной сути, она понуждает к выработке самого себя.

4. И наконец, добавлю еще одно слово. Эту ироническую героизацию настоящего, игру свободы с реальностью ради ее преображения, эту аскетическую выработку себя Бодлер понимает совсем не так, что эти моменты могут встречаться в самом обществе или в политической системе. Они могут совершаться лишь в том пространстве, которое Бодлер называет искусством.

Я не претендую на то, чтобы в этих немногих чертах изложить такое сложное историческое событие, как Просвещение в конце XVIII столетия, ни тем более установку на современность под всеми теми ее самыми разными обликами, какие она смогла принять в ходе двух последних столетий.

Мне просто хотелось, с одной стороны, подчеркнуть укорененность в Просвещении философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование самого себя как автономного субъекта. С другой стороны, мне хотелось подчеркнуть, что нить, которая таким образом может нас связать с Просвещением, это не верность началам его учения, а, скорее, постоянное воссоздание некой установки, то есть определенного философского этоса, который можно было бы определить как постоянную критику наше-

го исторического бытия. Основные черты этого этоса мне бы и хотелось кратко определить.

А. *Негативная формулировка*. 1. Этот этос подразумевает, прежде всего, отказ от того, что я бы назвал «шантажом» Просвещения. Я думаю, что Просвещение как совокупность политических, экономических, общественных, институциональных, культурных событий, от которых мы до сих пор в огромной степени зависим, составляет привилегированную сферу анализа. Я также думаю, что как предприятие, направленное на то, чтобы связать непосредственной связью прогресс истины с историей свободы, оно сформулировало философский вопрос, который стоит и перед нами. И наконец, я полагаю (это я и пытался показать на примере кантовского сочинения), что Просвещение определило и особый способ философствования.

Однако все это отнюдь не означает, что следует быть за или против Просвещения. Все это лишь означает, что необходимо отказаться от упрощенной и навязчивой альтернативы: или вы принимаете Просвещение и остаетесь в традиции его рационализма (что некоторые считают положительным, а другие — наоборот), или вы критикуете Просвещение и в этом случае пытаетесь вырваться из-под гнета принципов его рациональности (что точно так же может восприниматься как с хорошей, так и плохой стороны). И нельзя преодолеть этот шантаж, вводя «диалектические» нюансы в поисках определения того, что могло иметься хорошего и плохого в Просвещении.

Надо попытаться проанализировать нас самих в качестве существ, в некоторой части исторически определенных Просвещением. Это означает проведение ряда конкретных исторических исследований. И эти исследования не должны направляться ретроспективно к «сущности рациональности», которую можно найти в Просвещении и которую нужно было бы спасти в случае любых нападок. Они будут направлены на «современные пределы необходимого», то

есть на то, что не является неизбежным для конституирования нас самих как автономных субъектов.

2. Подобная постоянная критика нас самих должна избегать всегда слишком легких смешений между Просвещением и гуманизмом. Никогда нельзя забывать, что Просвещение — это событие или совокупность исторических событий и сложных процессов, относящихся к определенной фазе развития европейских обществ. Эта совокупность заключает в себе начала общественных преобразований, типы политических учреждений, формы знания, проекты рационализации познания и практики, технологические изменения, что очень трудно определить каким-то одним словом, даже если многие из этих явлений и в настоящее время остаются еще значимыми. То, что я раскрыл, и что, как мне представляется, было основополагающим для целого типа философского размышления, относится лишь к определенному способу рефлексивного отношения к настоящему.

Гуманизм же — нечто совсем другое: это тема или, скорее, совокупность тем, которые несколько раз в истории возникали в европейских обществах; каждый раз эти темы, всегда связанные с ценностными суждениями, различались как по своему содержанию, так и по ценностям, которые они отстаивали. Сверх того, они служили критерием для его дифференциации: существовал гуманизм, представлявшийся критикой христианства или религии вообще, и был христианский гуманизм в противоположность гуманизму аскетическому и намного более теоцентрическому (это характерно для XVII века). В XIX веке существовал гуманизм, не доверяющий науке, настроенный по отношению к ней враждебно и критически, и был другой гуманизм, который, напротив, возлагал на эту самую науку все свои упования. И марксизм был гуманизмом; экзистенциализм, персонализм также были гуманизмами; и было время, когда поддерживались гуманистические ценности, представ-

ляемые национал-социализмом, и когда сталинисты заявляли, что они являются гуманистами.

Из этого нельзя заключать, что все то, что смогло обозначить себя как гуманизм, дóлжно отбросить, но что гуманистическая тематика сама по себе слишком податлива, изменчива, размыта, чтобы служить осью для размышления. Известно, что, по крайней мере, начиная с XVII века то, что мы называем гуманизмом, всегда было вынуждено опираться на определенные концепции человека, перенимаемые у религии, науки, политики. Гуманизм годен лишь для того, чтобы приукрашивать и оправдывать те представления о человеке, к помощи которых он вынужден прибегать.

Однако же я полагаю, что подобной тематике, столь часто повторяющейся и всякий раз зависящей от гуманизма, мы можем в качестве исходного начала противопоставить критику и постоянное созидание нас самих в нашей автономности, то есть как раз то самое начало, что лежит в основе того исторического сознания, которое имелось у Просвещения по поводу его самого. С этой точки зрения между Просвещением и гуманизмом мне видится, скорее, напряженное отталкивание, чем тождество.

Во всяком случае, смешивать их мне представляется опасным и к тому же исторически неточным. Даже если вопрос о человеке, человеческом роде и гуманизме был значим на протяжении всего XVIII столетия, то, я полагаю, чрезвычайно редко Просвещение рассматривало себя как некий гуманизм. Стоит также заметить, что в ходе XIX века историография гуманизма XVI века, столь значимая в работе таких деятелей, как Сент-Бев или Буркхардт, всегда четко отличалась, а иногда и явственно противопоставлялась Просвещению и XVIII столетию. У XIX же столетия была склонность их противопоставлять, по крайней мере, настолько же, насколько и смешивать.

Во всяком случае, я полагаю, что точно так же, как надо избегать интеллектуального и политического шантажа

«быть за или против Просвещения», необходимо не поддаваться историческому и нравственному запутыванию, которое намеренно соединяет тему гуманизма с вопросом о Просвещении. Выяснение их сложных отношений в ходе двух последних столетий было бы той работой, которую необходимо было бы проделать и которая была бы важна для того, чтобы привести в большую ясность сознание, какое мы имеем о нас самих и нашем прошлом.

Б. *Позитивная формулировка*. Однако, принимая во внимание все эти моменты, надо, конечно, дать более положительное содержание того, что может быть неким философским этосом, заключающимся в критике того, что мы говорим, мыслим и делаем исходя из исторической онтологии нас самих.

1. Этот философский этос может определяться в его основных чертах как *предельная установка*. Но речь не идет о том, чтобы отталкивать что-то. Мы должны избегать выбора: либо внешнее, либо внутреннее; надо быть *на* границах. Ведь критика — это анализ пределов и размышление над ними. Но если кантовский вопрос касался знания границ, которые познание должно отказаться переходить, то, как мне кажется, сегодня критический вопрос должен быть превращен в вопрос положительный: в том, что нам дано как всеобщее и необходимое, каково участие единичного и случайного, зависимого от произвольных принуждений. Одним словом, речь идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществлявшуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления.

И следствием этого, как мы видим, станет то, что критика будет осуществляться уже не в поиске формальных структур, обладающих всеобщей значимостью, но как проведение исторического исследования событий, которые привели нас к тому, чтобы конституировать собственное признание нас самих в качестве субъектов того, что мы де-

лаем, думаем, говорим. В этом смысле подобная критика не является трансцендентальной и перед нею не стоит цель сделать возможной какую-либо метафизику: она является генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу. Археологической (а не трансцендентальной) она является в том смысле, что она не будет стараться выявить всеобщие структуры возможного познания или нравственного поступка, но будет иметь дело как с дискурсами, артикулирующими то, что мы думаем, говорим и делаем, так и с историческими событиями. А генеалогической критика эта станет в том смысле, что она не будет из образа того, чем мы являемся, делать вывод о том, что нам невозможно сделать или познать, но она в случайности, которая заставила нас быть тем, что мы есть, раскроет возможность больше не быть тем, что мы есть, не делать то, что мы делаем, или не мыслить то, что мы мыслим. Она не пытается сделать возможной метафизику, наконец ставшую наукой; она стремится продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы.

2. Однако для того, чтобы речь не шла просто о заверениях или пустых мечтах о свободе, мне кажется, эта историко-критическая установка должна также быть установкой экспериментальной. Я хочу сказать, что эта работа, совершаемая в предельной зоне нас самих, должна, с одной стороны, открыть область исторических изысканий, а с другой же — подвергнуться испытанию реальностью и актуальным моментом для того, чтобы улавливать точки, где изменение возможно и желательно, и одновременно определять точную форму, которую надлежит придать этому изменению. Это значит, что такая историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязающих на то, чтобы быть радикальными и глобальными. Ведь мы по опыту знаем, что стремление ускользнуть от системы текущих событий ради универсальных программ иного общества, иного способа мыслить, иной куль-

туры, другого видения мира, на самом деле уже приводило лишь к возобновлению самых опасных традиций.

Я предпочитаю четко определенные преобразования, которые вот уж как двадцать лет смогли произойти в ряде областей, затрагивающих наш образ жизни и мысли, властные отношения, отношения полов, то, как мы воспринимаем безумие или болезнь, проектам создания нового человека, которые наихудшие романтические системы XX века только повторяли и повторяли, я предпочитаю те, пусть частичные, преобразования, которые были проделаны в сфере корреляции исторического анализа и практической установки.

Таким образом, я буду определять философский этос, свойственный критической онтологии нас самих, как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ.

3. Но, конечно, было бы совершенно законным выдвинуть следующее возражение: не кроется ли в том, что мы ограничиваемся такого рода изысканиями или местными и частичными испытаниями, опасность допустить детерминацию более общими структурами, относительно которых мы рискуем не сознавать их и не управлять ими?

На это есть два ответа. Верно, что нужно отречься от упования когда-либо достичь такой точки зрения, которая сможет нам открыть доступ к полному и окончательному познанию того, что могло бы составить наши исторические пределы. Ибо с этой точки зрения тот теоретический и жизненный опыт, наших пределов и их возможного преодоления, сам всегда ограничен, определен, а стало быть, всякий раз должен начинаться заново.

Но это отнюдь не означает, что любая работа может совершаться лишь в неразберихе и в непредсказуемой случайности. Эта работа имеет свою универсальность, свою системность, свою гомогенность и свою ставку.

Ее ставка. Она обозначается тем, что можно было бы назвать «парадоксом (отношений) способности и власти». Известно, что великое обещание или великое упование XVIII столетия, или же его части, заключалось в одновременном и соразмерном росте технической способности воздействовать на вещи и свободы индивидов по отношению друг к другу. Впрочем, можно видеть, как на протяжении всей истории западных обществ (и, быть может, именно здесь таится корень их своеобразной исторической судьбы, столь особенной, столь отличающейся по своему пути и столь универсализирующей, столь доминирующей над другими) приобретение способностей и борьба за свободу никогда не прерывались. Ведь отношения между ростом способностей и возрастанием автономии субъекта не являются столь уж простыми, как это могло воображать себе XVIII столетие. Мы ведь могли видеть, какие формы властных отношений могли возникать благодаря разнообразным технологиям (идет ли речь о различных видах производства в экономических целях, об учреждениях, предназначенных осуществлять социальное регулирование, о техниках сообщения). Их примерами служат групповые и одновременно индивидуальные дисциплины, процедуры нормализации, осуществляемые от имени государственной власти, различные требования, предъявляемые к населению обществом в целом или отдельными регионами. Стало быть, ставка здесь такая: как развести возрастание способностей и интенсификацию властных отношений?

Гомогенность. Это ведет к изучению того, что можно было бы назвать «совокупностями практик». Речь идет о том, чтобы брать в качестве однородной области референции, не представления людей о самих себе, не условия, детерминация их которыми ими не осознается, но то, что они делают, и то, как они это делают. То есть формы рациональности, организующие образы действий (что можно было бы назвать их технологическим аспектом), и свобо-

ду, с которой люди действуют в этих системах жизнедеятельности, откликаясь на то, что делают другие, и до определенной степени видоизменяя правила игры (что можно было бы назвать стратегической компонентой этой деятельности). Однородность таких историко-критических исследований, таким образом, обеспечена самой этой сферой деятельности с ее технологической и стратегической компонентами.

Системность. Эти совокупности практик образуют три крупные области: область отношений с вещами, область взаимодействия с другими людьми и область отношений с самим собой. Это отнюдь не означает, что это — три совершенно чуждые друг другу области. Хорошо известно, что управление вещами проходит через отношение к другим людям, а последнее всегда подразумевает какие-то отношения с самим собой, и наоборот. Однако речь идет именно о трех осях, специфику и взаимопроникновение которых надо анализировать: ось знания, ось власти и ось этики. Другими словами, историческая онтология нас самих должна отвечать на неограниченный ряд вопросов, она имеет дело с неопределенным объемом исследований, которые можно множить и уточнять, как заблагорассудится, однако все они будут соответствовать следующей систематизации: каким образом мы сами были конституированы как субъекты нашего знания, как субъекты, осуществляющие властные отношения с той или другой их стороны, и как нравственные субъекты наших действий.

Универсальность. Наконец, эти историко-критические разыскания являются вполне локальными в том смысле, что каждый раз они затрагивают какой-то ограниченный материал, отдельную эпоху, определенную совокупность практик и дискурсов. Однако, по крайней мере, на уровне западных обществ, из которых мы происходим, они обладают универсальностью в том смысле, что вплоть до наших дней они повторялись и возобновлялись снова и снова; та-

кова проблема отношений между разумом и безумием, здоровьем и болезнью, законом и преступлением, таков же вопрос об отношениях между полами и т. д.

Однако если я упоминаю об этой универсальности, то вовсе не ради того, чтобы сказать, что ее нужно прочертить сквозь время в ее метаисторической непрерывности, ни проследить ее различные вариации. Что необходимо понять, так это то, в какой мере то, что мы знаем об этом, формы власти, которые здесь осуществляются, и наш опыт самих себя, образуют лишь исторические фигуры, детерминируемые некоторой формой проблематизации, определяющей объекты, правила действия, способы отношения к себе. А потому изучение различных (видов) *проблематизаций* (то есть того, что не является ни антропологической константой, ни хронологической вариацией) есть способ анализа вопросов, имеющих универсальное значение, но рассматриваемых в их исторически уникальной форме.

Итак, подведем итог и возвратимся к Канту. Я не знаю, станем ли мы когда-нибудь совершеннолетними. Ибо в нашем опыте многие вещи убеждают нас, что историческое событие Просвещения совершеннолетними нас не сделало и что мы ими до сих пор не являемся. Тем не менее, мне кажется, что можно придать какой-то смысл тому критическому вопрошанию о настоящем и о нас самих, которое было сформулировано Кантом в его размышлениях относительно Просвещения. Мне кажется, что как раз здесь кроется некий способ философствовать, который в течение двух последних столетий был достаточно важным и действенным. И критическую онтологию нас самих, разумеется, надо рассматривать не как какую-то теорию, не как некое учение, ни даже как постоянную и важную часть накапли-

вающегося знания, ее нужно понимать как установку, как этос, как философскую жизнь, в которой критика того, что мы есть, является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления.

Такая философская установка должна проявляться в проведении самых разнообразных исследований. Эти исследования обладают собственным методологическим единством в археологическом и генеалогическом изучении практик, рассматриваемых одновременно и как технологический тип рациональности, и как стратегические игры свобод. Они наделены своим теоретическим единством в определении исторически своеобразных форм, в которых были проблематизированы общие моменты нашего отношения к вещам, к другим людям и к нам самим. Они имеют свое практическое единство в старании подвергнуть историко-критическую рефлексию испытанию в конкретной практике. Я не знаю, стоит ли сегодня говорить, что критическая работа еще подразумевает веру в Просвещение и, я полагаю, всегда взывает к необходимости работы над нашими практиками, то есть терпеливого труда, оформляющего нетерпение свободы.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?) // Rabinow P. (ed.). The Foucault Reader. New York: Pantheon Books, 1984. P. 32—50.
2. Berlinische Monatschrift. 1784, décembre. Vol. IV. P. 481—491.
3. *Lessing G.* Die Juden. 1749.
4. *Mendelssohn M.* Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin, 1767, 1768, 1769.
5. *Vico G.* Pricipii di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni. 1725 (Principes de la philosophie de l'histoire / Trad. Michelet. Paris, 1835; rééd. Paris: A. Colin, 1963).
6. Человечество (*нем.*). — *Прим. перев.*

7. *Baudelaire C.* Le Peintre de la vie moderne // Baudelaire C. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard. 1976. T. 2. P. 695. (Coll. «Bibliothèque de la Pléiade»).

8. *Id.* De l'héroïsme de la vie moderne // Op. cit. P. 494.

9. *Baudelaire C.* Le Peintre de la vie moderne // Op. cit. P. 693—694.

10. *Ibid.* P. 694.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕХНОЛОГИЯ ИНДИВИДОВ[1]

Общие рамки того, что я называю «техниками самости», определяет один вопрос, который возник в конце XVIII века. Этот вопрос стал одним из полюсов современной философии. Он открыто порывает с так называемыми традиционными философскими вопросами: Что такое мир? Что такое человек? Что есть его истина? Что есть его познание? Как возможно знание? И т. д. Но в конце XVIII столетия, на мой взгляд, появляется следующий вопрос: «Что же мы представляем собой вот в это наше время?» Вы найдете вопрос этот в одном кантовском сочинении. И не потому, что тогда надо было отодвинуть в сторону вышеупомянутые вопросы относительно истины или познания и т. д. Совсем наоборот, они и теперь ещё продолжают конституировать поле для анализа, основательно надёжное, которое я охотно назвал бы формальной онтологией истины. Однако я полагаю, что вместе с ним философская деятельность получила новый полюс, определенный постоянным и вечно возобновляемым вопросом: «Кто же мы такие сегодня?» И таково, по-моему, поле исторического размышления о нас самих. Кант, Фихте, Гегель, Ницше, Макс Вебер, Гуссерль, Хайдеггер, Франкфуртская школа пытались ответить на этот вопрос. Итак, следуя в русле этой традиции, моя задача сводится к тому, чтобы дать всего лишь частные и предварительные ответы на этот вопрос, обращаясь к истории мысли, а ещё точнее — к историческому анализу отношений между нашей рефлексией и нашими практиками в западном обществе.

Кратко уточним, что через изучение безумия и психиатрии, преступления и наказания я пытался показать, каким

образом косвенно конституировались мы сами посредством исключения других — преступников, сумасшедших и т. д. Однако с этих пор моя настоящая работа посвящена другому вопросу, а именно каким образом мы непосредственно конституируем нашу идентичность, используя определённые этические техники самости, которые развивались с античности и до наших дней? Таков был предмет семинара.

Однако сегодня имеется иная область вопросов, которую мне бы хотелось исследовать, а именно тот способ, благодаря которому при помощи определенной политической технологии индивидов, мы были приведены к тому, чтобы признать себя обществом, элементом какой-то общественной сущности, частью какой-либо нации или государства. Мне бы хотелось здесь представить вам краткое обозрение не различных техник самости, но политической технологии индивидов.

Конечно же, я опасаюсь, как бы используемые мной материалы не оказались для публичной лекции слишком техническими и историческими. Я вовсе не лектор, однако сознаю, что подобные материалы гораздо лучше подошли бы для какого-нибудь семинара. Хотя, несмотря на их, может быть, избыточную техничность, у меня имеются две веские причины для того, чтобы представить их вам. Во-первых, я полагаю, что несколько самонадеянно в более или менее пророческой манере излагать то, что люди должны мыслить. Я предпочитаю позволить им делать собственные умозаключения или же выводить какие-то общие представления из различных вопросов, которые я пытаюсь ставить посредством анализа совершенно конкретных исторических материалов. Я полагаю, что в этом гораздо больше уважения к свободе каждого, — таков мой подход. Второй причиной того, чтобы предложить вашему вниманию материалы достаточно технического характера, является то, что я не вижу, почему люди, пришедшие на лек-

цию, считались бы менее сведущими или образованными, чем слушатели какого-нибудь курса. Итак, давайте теперь приступим к этому вопросу о политической технологии индивидов.

В 1779 году в Германии появился первый том труда Й. П. Франка под заглавием «System einer vollständigen Medicinischen Polizei», за ним должны были последовать пять остальных. А когда же в 1790 году был напечатан последний том, уже началась Французская революция[2]. Однако зачем сближать событие столь знаменитое как Французская революция и это малоизвестное сочинение? Причина проста. Сочинение Франка явилось первой крупной систематической программой общественного здоровья для современного государства. Она с избыточными подробностями указывает на то, что должно делать руководство, чтобы обеспечивать общее снабжение съестными припасами, приличное жильё, общественное здоровье, не забывая и о медицинских учреждениях, необходимых для хорошего здоровья населения, одним словом, чтобы обеспечить жизнь индивидов. Благодаря этой книге мы можем увидеть, как обеспечение индивидуальной жизни в эту эпоху становится долгом для государства.

В то же самое время Французская революция даёт начало большим национальным войнам нашего времени, приводящим в действие народные армии и достигающим своего наивысшего размаха в грандиозных коллективных побоищах. Подобное явление, я полагаю, можно было наблюдать в ходе Второй мировой войны. Во всей мировой истории едва ли сыщется резня, сравнимая с бойней Второй мировой войны, однако как раз в этот период была начата разработка крупных программ социальной защиты, общественного здравоохранения и медицинской помощи. И в эту же самую эпоху был, если не задуман, то, по крайней мере, обнародован, план Бевериджа. Подобное совпадение можно было бы кратко выразить лозунгом: Так иди-

те истреблять себя, а мы обещаем вам долгую и благополучную жизнь. Обеспечение жизни идёт рука об руку с приказом умирать.

Сосуществование в недрах политических структур громадных машин уничтожения и учреждений, предназначенных для защиты индивидуальной жизни, сбивает с толку и заслуживает какого-то исследования. Это одна из главных антиномий нашего политического разума. И как раз этим противоречием нашей политической рациональности мне и хотелось бы заняться. Но не потому, что коллективные бойни представляют собой плод, результат или логическое следствие нашей рациональности, и не из-за того, что у государства имеется обязанность брать на себя попечение об индивидах, потому что оно имеет право убивать миллионы людей. Тем более я не намерен отрицать, что у коллективных побоищ или у социальной защиты имеются свои экономические объяснения либо свои эмоциональные мотивации.

Пусть извинят меня за то, что я возвращаюсь к одному и тому же: мы существа мыслящие. Иными словами, убиваем ли мы или гибнем сами, ведём ли войну или хлопочем о получении помощи в качестве безработных, голосуем ли за или против какого-либо правительства, урезывающего бюджет на социальное обеспечение и увеличивающего военные расходы, мы тем не менее являемся существами мыслящими и делаем всё это во имя, конечно же, универсальных правил поведения, но так же и в силу конкретной исторической рациональности. И как раз такую рациональность, так же как и ту взаимосвязь смерти и жизни, рамки которой она определяет, мне хотелось бы исследовать в исторической перспективе. Этот тип рациональности, представляющий собой одну из самых существенных черт современной политической рациональности, развился в XVII и XVIII веках на основе общего представления о «государственном разуме», а также и из своеобразной совокупнос-

ти техник управления, которую в ту пору, в совершенно особом смысле, называли полицией.

Итак, начнём с «государственного разума». Вкратце я напомню небольшое число определений, позаимствованных у итальянских и немецких авторов. В конце XVII века один итальянский законовед, некий Ботеро, дал следующее определение государственного разума: «Совершенное познание средств, с помощью которых образуются, укрепляются, держатся и возрастают государства»[3]. Другой итальянец, Палаццо, в начале XVII века писал («Рассуждение об управлении и истинном разуме государства», 1606)[4]: «Разум государства есть путь, или искусство, позволяющее нам открывать то, каким образом сделать так, чтобы мир или порядок воцарились в лоне Республики». А Хемниц, немецкий сочинитель середины XVII столетия («О разуме государства», 1647)[5], даёт такое определение: «Определённое политическое соображение, необходимое для всех общественных дел, советов и проектов, единственной целью которого является предохранение, расширение и благоденствие государства», — обратите внимание на эти слова: предохранение государства, расширение государства и благоденствие государства — «ради чего употребляются средства самые скорые и наиболее удобные».

Остановимся на некоторых общих чертах этих определений. Разум государства, прежде всего, рассматривается как некое «искусство», то есть как некая техника, сообразующаяся с определёнными правилами. Эти правила касаются не просто обычаев или традиций, они касаются также и определенного разумного познания. Вы знаете, что в наши дни выражение «разум государства» навевает больше мысли о произволе или насилии. Но в ту пору под ним понимали разумность, свойственную искусству управлять государствами. И откуда же подобное искусство управления государствами черпало смысл своего существования? На заре XVII века ответ на этот вопрос вызывал стыд и возмуще-

ние рождающейся политической мысли. И тем не менее, согласно процитированным мною авторам, он совершенно прост. Искусство управлять является разумным при условии, что оно соблюдает природу того, что управляется, иначе говоря, самого государства.

Однако же произнести подобную очевидность, подобную пошлость означает одновременно порвать с двумя противостоящими друг другу традициями: с традицией христианской и с теорией Макиавелли. Первая из них утверждала, что для того, чтобы по сути своей быть правильным, управление должно уважать целую систему законов: человеческих, естественных и божественных.

По этому поводу существует один раскрывающий суть этой традиции текст святого Фомы, в котором он поясняет, что в управлении собственным королевством король должен подражать правлению природой Богом. Король должен основывать города точно так же, как Бог сотворил мир, должен вести человека к его высшему предназначению точно так же, как Бог ведёт природных тварей. Так каково же высшее предназначение человека? Телесное здоровье? Нет, отвечает святой Фома. Если бы здоровье тела было бы предназначением человека, он нуждался бы только в одном лишь враче, а не в царе. Богатство? Также нет. Достаточно было бы какого-нибудь управляющего. Истина? Нет, отвечает святой Фома. Ибо для того, чтобы найти истину, в короле никакой нужды нет, есть надобность только в наставнике, который был бы пригоден для этого. Так что человек нуждается в ком-то, кто был бы способен открыть ему путь к блаженству на небесах, блюдя здесь, в земной юдоли, то, что есть *honestum*[6]. Царская доля вести человека к *honestum*, как к его естественному и божественному предназначению.

Образец разумного правления, что дорог святому Фоме, ни в коей мере не является политическим, тогда как в XVI и XVII столетиях люди пускаются на поиск других

обозначений государственного разума, других начал, годящихся для того, чтобы действительно осуществлять руководство. Их будут занимать уже не естественные или божественные предназначения человека, а то, что такое государство.

Разум государства оказывается противостоящим и анализу иного рода. В «Государе» главная проблема Макиавелли состоит в том, чтобы понять, каким же образом мы можем удерживать и защищать от своих противников внутри и вовне какую-нибудь провинцию или территорию, получена ли она по наследству или посредством завоевания. Анализ Макиавелли покушается на определение того, что же крепит связь между Государем и государством, между тем как основной вопрос, который, используя понятие «разума государства», ставили в начале XVII века, — это вопрос о существовании и о самом природе той новой сущности, каковой и является государство. Вот почему теоретики государственного разума старались держаться от Макиавелли как можно дальше: последний пользовался в ту эпоху слишком дурной репутацией, и его проблему те не могли признать своей, ибо то был вопрос не о государстве, а об отношениях между Государем и подвластной ему территорией, а также её народом. Несмотря на все эти прения, разворачивавшиеся вокруг Государя и сочинения Макиавелли, государственный разум знаменует собою важное звено в появлении нового типа рациональности, чрезвычайно отличающегося от того, что было свойственно пониманию Макиавелли. Ибо главный смысл этого нового искусства управлять заключается как раз в том, как бы не усиливать власть Государя. Речь идет о том, чтобы укреплять само государство.

Итак, подводя итог всему вышесказанному, можно сказать, что разум государства не отсылает ни к мудрости Бога, ни к разуму или к стратегиям Государя. Он соотносится с государством, с его собственной природой и соб-

ственной рациональностью. Этот тезис (что назначение управления состоит в том, чтобы усиливать государство) предполагает разного рода идеи, на которые я считаю важным обратить внимание для того, чтобы проследить подъём и развитие нашей современной политической рациональности.

Первая из этих идей касается скрытой связи, которая устанавливается между политикой как практикой и политикой как знанием. Она затрагивает возможность особого политического знания. Согласно святому Фоме, для правления достаточно, чтобы оказался добродетельным царь. В платоновском «Государстве» правитель полиса должен быть философом. Однако теперь впервые человеку, которому в рамках государства предназначено управлять другими, надлежит быть политиком; он должен быть способен опираться на компетентность и на особое политическое знание.

Государство — это нечто такое, что существует для самого себя. Это своего рода естественный предмет, даже если законоведы тщатся познать, как же оно может учреждаться каким-либо легитимным образом. Государство само по себе есть некий порядок вещей, и политическое знание отличает его от юридической рефлексии. Политическое знание имеет дело не с правами народа и не с человеческими или божественными законами, а с природой государства, которое должно быть управляемо. Управление же возможно лишь в том случае, когда известна сила государства и поддерживаться она может как раз посредством такого знания. Так что необходимо знать как возможности своего государства и средства их увеличить, так и силу и возможности других государств, соперничающих с моим. Государство с надлежащим правлением должно давать отпор другим государствам. А стало быть, государственное управление не может ограничиваться единственно лишь применением всеобщих начал разума, мудрости и благоразумия.

Необходимо какое-то особое знание: знание конкретное, точное, мера которого соотносится с мощью государства. Искусство править, отличительная черта государственного разума, внутренне связана с развитием того, что в ту эпоху называлось политической арифметикой, то есть с познанием, дававшим политическую компетентность. Другим названием этой политической арифметики, и оно вам хорошо известно, была статистика, не та статистика, что связана с вероятностью, а та, которая приспособлена к познанию государства и соотносительных сил различных государств.

Второй важный момент, вытекающий из подобной идеи о государственном разуме, есть ничто иное, как появление невиданных прежде отношений между политикой и историей. В свете этого истинная природа государства понимается теперь уже не как некое равновесие между многими составляющими, которые мог бы удерживать вместе лишь хороший закон. Эта природа проявляется теперь как некая совокупность сил и возможностей, которые могут возрастать или уменьшаться в соответствии с той политикой, которую проводят правительства. Важно увеличивать эти силы, потому что каждое государство оказывается в состоянии постоянного соперничества с другими странами, народами и государствами, так что каждое государство не имеет перед собой никакой иной будущности, кроме безграничной борьбы либо, по меньшей мере, соревнований с другими подобными государствами. На протяжении всего Средневековья господствовало представление, что все царства земные однажды объединятся в последней Империи в канун второго пришествия Христа. Однако с начала XVII века эта привычная идея представляется уже только несбыточной мечтой, которая на протяжении Средних веков была одной из главных черт политической или историко-политической мысли. И замысел восстановления Римской империи исчезает навсегда. Политика же отныне должна

иметь дело с неустранимой множественностью государств, что борются и соперничают друг с другом на ограниченном пространстве истории.

Третьей идеей, которую можно извлечь из понятия государственного разума, является следующая: поскольку государство есть цель в самом себе и поскольку исключительным помыслом правительств должно быть не только сохранение, но также постоянное усиление и развитие сил государства, очевидно, что правительства не должны брать на себя попечение об индивидах или, скорее, они должны ими заниматься исключительно лишь в той мере, в какой те представляют хоть какое-то средство на пути к подобной цели, а именно то, что они делают, их жизнь, смерть, занятия, их индивидуальное поведение, труд и т. д. Я бы сказал, что при таком подходе к отношениям между индивидом и государством индивид интересует государство лишь в той мере, в какой он хоть что-то может сделать ради его могущества. Однако в такой перспективе проявляется нечто, что мы могли бы определить как своего рода политическую маргинальность, так как вопрос здесь ставится исключительно лишь о политической полезности. Ведь с точки зрения государства индивид существует лишь постольку, поскольку он способен внести некое изменение, пускай ничтожное, в мощь государства, будь то в положительном или отрицательном направлении. И, следовательно, государство должно заботиться об индивиде только в той мере, в какой последний может внести такое изменение. И государство то требует от него жить, работать, производить или потреблять, а то требует и умереть.

Подобные представления явно сродни другой совокупности идей, которую мы можем обнаружить в греческой философии. По правде сказать, в политической литературе начала XVII века на греческие полисы ссылаются весьма часто. Однако я полагаю, что некое незначительное число схожих тем скрывает под собою что-то совершенно отлич-

ное в разработке новой политической теории. Ведь на самом деле внутри современного государства включение индивидов в осуществление государственно полезного не приобретает вид этической общности, каковая была основной чертой греческого полиса. В этой новой политической рациональности оно прибегает к помощи совершенно особой техники, которую в ту пору называли полицией.

Мы не касаемся здесь вопроса, который мне бы хотелось разобрать в какой-нибудь будущей работе. Вопрос этот следующий: какого рода политические техники, какая технология управления были задействованы, использованы и разработаны в общих рамках государственного разума для того, чтобы превратить индивида в нечто значимое для государства? Чаще всего, когда мы разбираем роль государства в нашем обществе, мы или сосредоточиваемся на его учреждениях (армии, социальной службе, бюрократии и т. д.) и на типе личностей, которые ими руководят, или же исследуем теории или идеологии, выработанные для того, чтобы оправдать или легитимировать существование государства.

Я же, напротив, исследую те техники и практики, которые придают совершенно определённый вид этой новой политической рациональности и этому новому типу отношений между социальной структурой и индивидом. И весьма неожиданно, что по крайней мере в таких странах, как Германия и Франция, где по самым разным причинам вопрос о государстве считался главным, нашлись различные лица для того, чтобы признать необходимость определить, описать и весьма недвусмысленным образом организовать эту новую технологию власти и новые техники, позволяющие включить индивида в социальную структуру. Лица эти восхищались подобной необходимостью и дали ей имя: *police* на французском и *Polizei* на немецком. (Однако я полагаю, что в английском языке слово *police* имеет весьма отличный смысл.) Теперь нам как раз надлежит попытаться дать

наилучшие определения того, что же понимали под этими французским и немецким словами: *police* и *Polizei*.

Их смысл, по меньшей мере, сбивает с толку, потому что начиная с XIX века и вплоть до сегодняшнего дня их употребляли для того, чтобы обозначить совсем другую вещь, некое совершенно конкретное учреждение, которое, по крайней мере, во Франции и в Германии (я не знаю, так ли это в Соединённых Штатах) не всегда пользовалось доброй славой. Однако с конца XVI века и до конца XVIII века понятия *police* и *Polizei* имели широкий и одновременно весьма определённый смысл. Ибо когда в ту пору речь заходила о полиции, то разговор шёл об особых техниках, которые в рамках государства позволяли правительству управлять народом, не теряя из виду великую пользу индивидов для общества.

Для того чтобы немного более подробно проанализировать эту новую технологию управления, лучше всего стоило бы выявить её, я полагаю, в трёх её главных формах, которые всякая технология принимает на протяжении своей истории и своего развития: мечты или, ещё точнее, утопии, потом некой практики, при которой различные правила правят действительными учреждениями, и, наконец, академической дисциплины.

В начале XVII века Луи Тюрке де Мейерн преподносит хороший пример общего мнения той поры по отношению к утопическому или универсальному мастерству управления. В своём труде «Аристо-демократическая монархия» (1611)[7] он предложил распределение задач исполнительной власти и власти полиции, причём задачей последней было следить за гражданским благочинием и общественной моралью.

Тюрке предлагал создать в каждой провинции по четыре полицейских совета, призванных поддерживать общественный порядок. Два из них наблюдали бы за лицами, а два других — за имуществами. Первый совет должен был

надзирать за положительными, деятельными и производительными сторонами жизни. Иначе говоря, он заботился бы о воспитании, с большой точностью определяя вкусы и способности каждого. Он испытывал бы способности детей с самого начала их жизни, так что всякое лицо старше двадцати пяти лет должно было быть занесено в список, где бы указывались его способности и его занятия, остальные же расценивались бы как подонки общества.

Второй совет должен был заниматься отрицательными сторонами жизни: нищими, вдовыми, сиротами, стариками, которые нуждаются в какой-то помощи, так же он должен был разбирать случаи лиц, определённых к труду, но проявивших строптивость, тех, чьи дела требовали какой-то денежной помощи, и он должен был заведовать кассой денежных пожертвований или ссуд для неимущих. Он должен был также надзирать за общественным здоровьем (болезни, эпидемии) и за несчастными случаями, такими, как пожары и наводнения, а также создавать своего рода систему страхования для лиц, которых следовало защищать от подобных злоключений.

Третий совет должен был специализироваться на товарах и производимых продуктах. Он должен был указывать, что следовало бы производить и как надо было это делать, а также проверять рынки и торговлю, что было самым обычным назначением полиции. Четвёртый совет наблюдал бы за округой, то есть за территорией и пространством, за частными владениями и завещанным имуществом, за передачей имущества в дар и продажами, не упуская из виду права сеньоров, дороги, речные пути, общественные здания и т. д.

Во многих отношениях это сочинение имеет много общего с политическими утопиями, столь многочисленными в ту эпоху, особенно с начала XVI века. Но оно также сопоставимо с великими теоретическими спорами о государственном разуме и административном устроении монар-

хий. В целом оно в высшей степени показательно в отношении того, каким, в духе той эпохи, должно быть хорошо управляемое государство.

И что же показывает это сочинение? Прежде всего, оно показывает, что «полиция» появляется как управление государством наряду с правосудием, армией и финансами. Однако на самом деле она охватывает все эти иные виды управления, и как объясняет Тюрке, расширяет эти виды деятельности на все ситуации, на всё то, что люди делают или предпринимают. Её область охватывает и правосудие, и финансы, и армию[8].

Таким образом, если угодно, в этой утопии полиция объемлет всё, но с какой-то необычайно особенной точки зрения. Люди и вещи здесь рассматриваются в их отношениях. Что занимает полицию — так это сосуществование людей на одной территории, их отношения собственности, то, что они производят, то, чем обмениваются на рынке и т. д. Она обращает внимание на то, как они живут, на болезни и несчастные случаи, которые их подстерегают. Одним словом, за человеком живущим, действующим и производящим и надзирает полиция. Тюрке употребляет одно весьма примечательное выражение: «Человек есть настоящий объект полиции», — лаконично утверждает он[9].

Конечно же, я немного опасаюсь, что вы вообразите, будто я сфабриковал подобное выражение с единственной целью дать одно из тех вызывающих изречений, перед которыми, как говорят, нельзя устоять, но ведь речь на самом деле идёт о цитате. Не думайте, что я утверждаю, будто человек является лишь побочным продуктом полиции. В этом представлении о человеке как настоящем объекте полиции важна как раз историческая перемена в отношениях между властью и индивидами. В общих чертах я бы сказал, что феодальная власть была составлена из отношений между правовыми субъектами, поскольку они оказывались включёнными в правовые отношения фактом соб-

ственного рождения, их социального ранга или их личной ангажированности, тогда как вместе с этим новым полицейским государством правительство начинает заниматься индивидами, конечно же, в зависимости от их правового статуса, но также и как просто людьми — живыми существами, которые работают и осуществляют обмен товаров.

Перейдём же теперь от мечты к действительности, к практикам управления. Есть одно французское руководство начала XVIII века, которое в систематическом порядке представляет нам великие полицейские уставы французского королевства. Речь идёт об учебнике или о своего рода систематической энциклопедии для государственных чиновников. Автор его, Н. де Ламар, составил эту энциклопедию полиции («Трактат о полиции», 1705) в одиннадцати главах[10]. В первой речь идет о религии, во второй — о нравственности, в третьей — о здоровье, в четвёртой — о продовольствии, в пятой — о дорогах, мостах, шоссе и общественных строениях, в шестой — об общественной безопасности, в седьмой — о свободных искусствах (в общем, об искусствах и науках), в восьмой — о торговле, в девятой — о заводах, в десятой — о слугах и работных людях, в одиннадцатой — о бедняках. Таковой была для де Ламара, как и для его последователей, управленческая практика Франции. Таковой и была, следовательно, область полиции, простиравшейся от религии до надзора за бедными, проходя через нравственность, здоровье, свободные искусства. Ту же самую классификацию вы обнаруживаете в большинстве трактатов или компендиумов, касающихся полиции. Как и в случае утопии Тюрке, за исключением, сделанным для армии, для правосудия в собственном смысле и прямых податей, полиция, очевидно, печётся обо всём.

Однако в чём же заключается с этой точки зрения французская управленческая практика в действии? Каковой была логика, стоящая за вмешательством в религиозные

обряды, в детали производственной технологии, в интеллектуальную жизнь и в дорожную сеть? Ответ де Ламара кажется чуточку неуверенным. То он уточняет, что «полиция надзирает за всем, что касается счастья людей»[11], то указывает, что «полиция надзирает за всем, что задаёт для общества правила»[12], причем под обществом он понимает общественные отношения, «которые доминируют в связях людей»[13]. А ещё он утверждает, что полиция надзирает за живущим. И именно на этом определении мне бы хотелось задержать ваше внимание, поскольку оно оказывается наиболее своеобразным и, я полагаю, проливает свет на два других. К тому же именно на этом определении настаивает и де Ламар. Вот, стало быть, каковы его замечания об одиннадцати предметах полиции. Полиция занимается верой, однако, разумеется, не с точки зрения её догматической истины, а с точки зрения морального достоинства жизни. Наблюдая за здоровьем и пропитанием, она берёт на себя заботу об охранении самой жизни, а если заходит речь о торговле, заводах, работных людях, о бедных или об общественном порядке, она заботится об удобствах и радостях жизни. Коль скоро речь идет о надзоре за театром, словесностью, зрелищами, её объектом оказывается не что иное, как удовольствия жизни. Короче говоря, цель и предмет полиции — это жизнь. Необходимое, полезное и избыточное — таковы три типа вещей, в которых мы нуждаемся или же можем использовать в нашей жизни. Чтобы люди выживали, жили и занимались чем-то большим, чем просто выживанием или проживанием, — для этого и существует полиция, в этом ее назначение.

Подобная систематизация французской управленческой практики мне представляется важной по разным причинам. Во-первых, как вы уже могли убедиться, она пытается упорядочить потребности по разрядам, что представляет собой, конечно же, старую философскую традицию, однако осуществляет это с техническим замыслом определить

корреляцию между масштабами их полезности для индивидов и для государства. Основное положение труда де Ламара состоит, в сущности, в том, что то, что является избыточным для индивидов, может быть необходимым для государства, и наоборот. Второй важный момент — де Ламар делает человеческое счастье предметом политики. Мне хорошо известно, что с тех самых пор, как над странами Запада взошла заря политической философии, все знали и говорили, что неизменной задачей правительств должно быть счастье людей, однако счастье, о котором идёт речь, представлялось тогда как следствие или плод подлинно благого управления. Отныне же счастье уже не только простое его следствие. Счастье индивидов становится необходимым для выживания и развития государства. Это некое условие, орудие, а не просто какой-то итог или последствие. Счастье людей становится одной из составляющих государственной мощи. И, наконец, в-третьих, де Ламар утверждает, что государство должно заниматься не только людьми или какой-то массой живущих вместе людей, а обществом. Общество и люди в качестве общественных существ, индивиды, сильные всеми их общественными отношениями, — таков отныне истинный предмет полиции.

Именно тогда *last but not least* «полиция» становится дисциплиной. И речь шла не просто о какой-то конкретной управленческой практике или какой-то мечте, но именно об определенной дисциплине в академическом смысле слова. Её преподавали под названием *Polizeiwissenschaft* в разных немецких университетах и, в частности, в Гёттингене. И университет Гёттингена должен был иметь первостепенное значение в политической истории Европы, потому что именно там были вышколены прусские, австрийские и русские чиновники — те, кто должен был проводить реформы Иосифа II или Екатерины Великой. И множество французов, особенно в окружении Наполеона, знало наставления *Polizeiwissenschaft*.

Что же касается преподавания полиции, то самым важным свидетельством, которым мы располагаем, является своего рода руководство по *Polizeiwissenschaft*. Речь идёт о «Началах полиции» Юсти[14]. В данном труде, в этом учебнике для студентов, назначение полиции по-прежнему определяется, как и у де Ламара: надзирать за индивидами, живущими в обществе. Тем не менее Юсти строит свой труд совсем по-иному. Он начинает с изучения того, что он называет «недвижимыми имениями государства», то есть его территории. И представляет он её с двух сторон: как она населяется (города и сёла), каковы её обитатели (каковы их количество, рост народонаселения, его здоровье, смертность, перемещения и т. д.). Затем фон Юсти разбирает «добро и пожитки», то есть товары, изготовление благ, так же как и их обращение, поднимающее вопросы относительно их цены, а также ссуд и денег. И наконец, последняя часть его изыскания посвящена поведению индивидов: их смертности, профессиональным способностям, их честности и уважению закона.

На мой взгляд, труд Юсти является намного более основательным наглядным доказательством эволюции вопроса о полиции, чем введение, написанное де Ламаром для его компендиума. И тому есть разные причины. Во-первых, фон Юсти устанавливает важное различие между тем, что он называет полицией (*die Polizei*), и тем, что он называет политикой (die *Politik*). На его взгляд, *die Politik* по своей сути есть отрицательная задача государства. Ибо для государства она состоит в том, чтобы бороться против его врагов как внутри, так и вовне, применяя закон против первых и армию против вторых. Зато у *Polizei* положительное предназначение, и её орудиями являются уже не столько армии, сколько законы и запреты. Цель полиции в том, чтобы постоянно наращивать производство чего-то нового, почитаемого за то, что сплачивает гражданскую жизнь и мощь государства. Так что полиция управляет не посред-

ством закона, а беспрерывно, по-особому и позитивно вмешиваясь в поведение индивидов. И если даже смысловое различение между *Politik*, принимающей на себя положительные задачи, и *Polizei*, обеспечивающей задачи отрицательные, исчезло из политического рассуждения и политического словаря довольно рано, то вопрос о постоянном вмешательстве государства в общественную жизнь, даже не принимающем форму закона, является отличительной чертой нашей современной политики и нашей политической проблематики. Спор, который с конца XVIII столетия тянется по поводу либерализма, Polizeistaat, Rechtstaat, или правового государства и т. д., берет своё начало в этом вопросе о положительных и отрицательных задачах государства, в возможности того, чтобы государство брало на себя лишь отрицательные задачи и, исключив всякое положительное назначение, не могло бы вмешиваться в поведение людей.

В концепции фон Юсти существует и другой важный момент, который должен был глубоко повлиять на весь политический и управленческий кадровый состав чиновников европейских стран в конце XVIII — начале XIX столетия. В труде фон Юсти в качестве одного из самых главных понятий на самом деле выступает понятие населения, и, я полагаю, что тщетно искать подобное понятие во всяком ином трактате о полиции. Мне хорошо известно, что фон Юсти не выдумал ни самого этого понятия, ни даже соответствующего слова, но стоило бы заметить, что под термином «население» фон Юсти учитывает то, что в ту эпоху только еще открывали демографы. В его концепции физические или экономические начала государства, взятые в их полноте, составляют определенную среду, от которой зависит население и которая сама зависит от него. Конечно же, Тюрке и утописты вроде него также говорили о речных путях, о лесах и полях и т. д., однако воспринимали они их, по сути дела, как различные составляющие, способные оп-

ределять подати и доходы. Для фон Юсти же, совершенно наоборот, население и среда постоянно сохраняют обоюдную живую связь и государству надлежит править этими взаимными и живыми связями между двумя этими видами живых существ. И впредь мы можем говорить, что в конце XVIII века население превращается в настоящий объект полиции или, другими словами, что государство прежде всего должно надзирать за людьми как за населением. Оно осуществляет свою власть над живыми существами, потому что они — живые существа, и вследствие этого его политика необходимо превращается в биополитику. Население всегда оказывается лишь тем, о чем государство печётся ради своего собственного блага, и потому, в случае нужды, разумеется, государство может его и истребить. Таким образом, изнанкой биополитики выступает танатополитика.

Понятно, что это только наброски неких проектов и руководящих идей. Однако от Ботеро к фон Юсти, с конца XVI по конец XVIII столетия, мы можем, по крайней мере, предполагать развитие определенной политической рациональности, связанной с политической технологией. От представления о том, что государство обладает своей природой и своим собственным предназначением, к представлению о человеке, понимаемом как живущий индивид или как элемент некоего населения, находящегося в отношении со средой, мы можем проследить всё возрастающее вмешательство государства в жизнь индивидов, возрастающее значение для политической власти вопросов о жизни, а также развитие возможных исследовательских полей для общественных и гуманитарных наук, поскольку они принимают во внимание проблемы индивидуального поведения внутри населения и связи между ним и его окружением.

Позвольте мне теперь кратко подвести итоги моего доклада. Прежде всего, ясно, что мы можем анализировать

политическую рациональность точно таким же образом, каким можно анализировать и любую научную рациональность. И, конечно же, эта политическая рациональность связана с другими видами рациональности. Её развитие в огромной степени зависит от экономических, социальных, культурных и технологических процессов. Всякий раз она воплощается в различных социальных институтах и стратегиях, обладая при этом собственным своеобразием. Поскольку политическая рациональность служит основой для многих основоположений, всякого рода очевидностей, социальных институтов и представлений, которые считаются у нас общепризнанными, постольку с точки зрения теоретической и практической вдвойне важно продолжить эту историческую критику, этот исторический анализ собственной нашей политической рациональности, несколько отличающийся от обсуждений политических теорий и политических предпочтений. Крах больших политических теорий должен сегодня открывать выход не на какой-то способ мыслить неполитически, а на исследование того, чем же в течение этого столетия был наш способ мыслить политически.

Я бы сказал, что внутри повседневной политической рациональности за крах различных политических теорий, вероятно, отвечает не политика, не различные теории, а тот тип рациональности, в котором все они коренятся. В свете этого определяющая черта нашей современной рациональности состоит не в конституировании государства — самого холодного из всех постылых монстров, — и не в расцвете буржуазного индивидуализма. И я не сказал бы даже, что этой чертой является постоянное усилие, направленное на то, чтобы включить индивидов в политическую целостность. Главная, определяющая черта нашей политической рациональности, по моему мнению, связана со следующим обстоятельством: такое включение различных индивидов в какую-либо общность или целостность связано с посто-

янной корреляцией между всё более и более развивающейся индивидуализацией и консолидацией этой целостности. С этой точки зрения мы можем понять, почему антиномия права и порядка лежит в основе современной политической рациональности.

По определению, право всегда отсылает к какой-то законодательной системе, тогда как порядок соотносится с системой управления, совершенно определённым государственным строем, что точь-в-точь отвечало идеям как всех утопистов начала XVII столетия, так и действующих чиновников-управленцев XVIII века. Мечта о согласии права и порядка, которая была мечтой этих людей, должна, я полагаю, и впредь оставаться мечтой. Невозможно примирить право и порядок, потому что когда мы пытаемся это сделать, мы делаем это исключительно в виде включения права в порядок государства.

Моё последнее замечание будет следующим: мы не сможем изолировать, и вы это хорошо видите, появление общественной науки от подъема этой новой политической рациональности и новой политической технологии. Всякому известно, что этнология родилась благодаря колонизации (что, конечно же, не означает, что она является наукой империалистической), и точно таким же образом я полагаю, что если человек (мы — существа жизни, слова и труда) превратился в предмет для разных наук, причину этого надо искать не в какой-то идеологии, но в существовании той политической технологии, которая в лоне наших обществ образовала нас.

ПРИМЕЧАНИЯ

Редактор перевода Б. М. Скуратов.

1. The Political Technology of Individuals («La technologie politique des individus»; université du Vermont, octobre 1982; trad. P.-E. Dauzat) // Hutton P. H., Gutman H. and Martin L. H. (eds.). Technologies of The Self.

A Seminar with Michel Foucault. Amherst: The University of Massachusetts, 1988. P. 145—162.

2. *Frank J. P.* System einer vollständigen Medicinischen Polizei. Mannheim: C. F. Schwann, 1780—1790. 4 vol.

3. *Botero G.* Della ragione di Stato dieci libri. Roma: V. Pellagallo, 1590 (Raison et Gouvernement d'Etat en dix livres / Trad. G. Chappuys. Paris: Chaudière, 1599).

4. *Palazzo G. A.* Discorso del governo e della ragione vera di Stato. Venetia: Franceschi, 1606 (Discours du gouvernement et de la raison vraie d'Etat / Trad. A. De Vallières. Douay: B. Bellère, 1611).

5. *Chemnitz B. P. von.* Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico. Freistadii, 1647.

6. Добродетель (*лат.*). — *Прим. пер.*

7. *Turquet de Mayerne L.* La Monarchie aristo-démocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques. Paris, 1611.

8. *Ibid.* Livre 1. P. 19.

9. *Ibid.*

10. T. 1, livre 1, chap. 1. P. 4.

11. *Ibid.* Preface. P. 11.

12. *Ibid.* Livre 1, chap. 1. P. 2.

13. *Ibid.* P. 4.

14. *Justi J. H. von.* Grundsätze der Polizey-Wissenschaft. Göttingen: Van den Hoecks, 1756.

Научное издание

Мишель Фуко

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ И ВЛАСТЬ
ИЗБРАННЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ, ВЫСТУПЛЕНИЯ И ИНТЕРВЬЮ

Перевод с французского *С. Ч. Офертас*
Редакторы *В. П. Визгин, Б. М. Скуратов*

Оформление обложки *А. Кулагин*
Оригинал-макет *А. В. Иванченко*

Издательская группа «Праксис»
ИД № 02945 от 03.10.2000

Подписано в печать 09.10.2002. Формат 60 × 90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,0
Тираж 2000 экз. Заказ 4538

ООО «Издательская и консалтинговая группа „ПРАКСИС"»
127486, Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Типография „Новости"»
107005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46

ISBN 5-901574-23-0

9 785901 574232

...почему я столь сильно увлекаюсь политикой?

Отвечу совсем просто: а почему я не должен ею увлекаться?

Какая слепота, какая глухота, какое идеологическое отупение были бы способны помешать мне увлечься, наверное, самым стержневым предметом нашего существования, увлечься обществом, в котором мы живем, хозяйственными отношениями, в которых оно существует, и системой, которая определяет те законные образцы дозволенного и запрещенного, которые, в соответствии с определенными правилами, управляют нашим поведением?

Ведь, в конце концов, сама суть нашей жизни состоит из политической жизнедеятельности общества, в котором мы находимся.

Мишель Фуко

